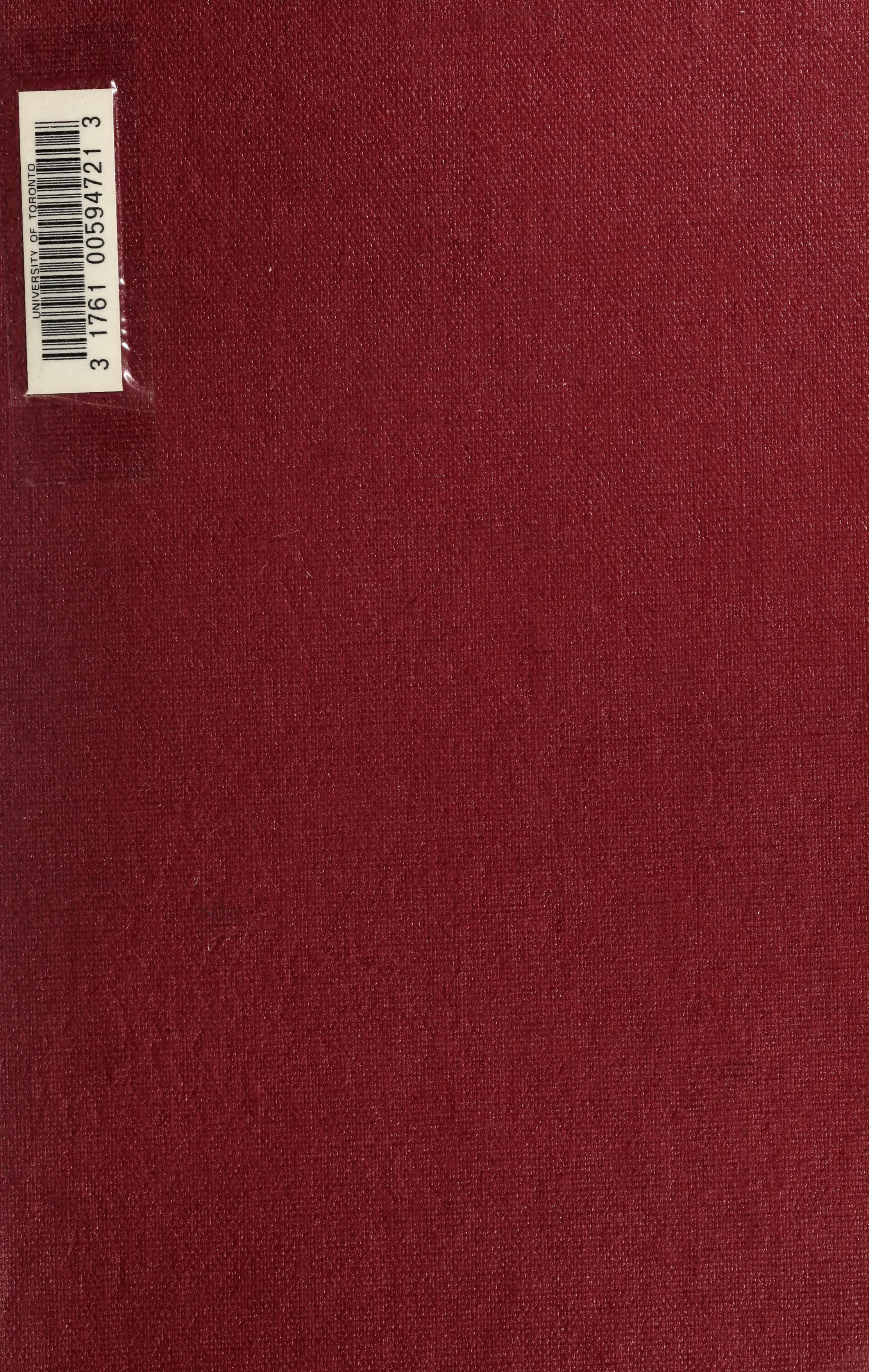

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00594721 3











# ETHOS

## STUDIEN ZUR ÄLTEREN GRIECHISCHEN RHETORIK

VON

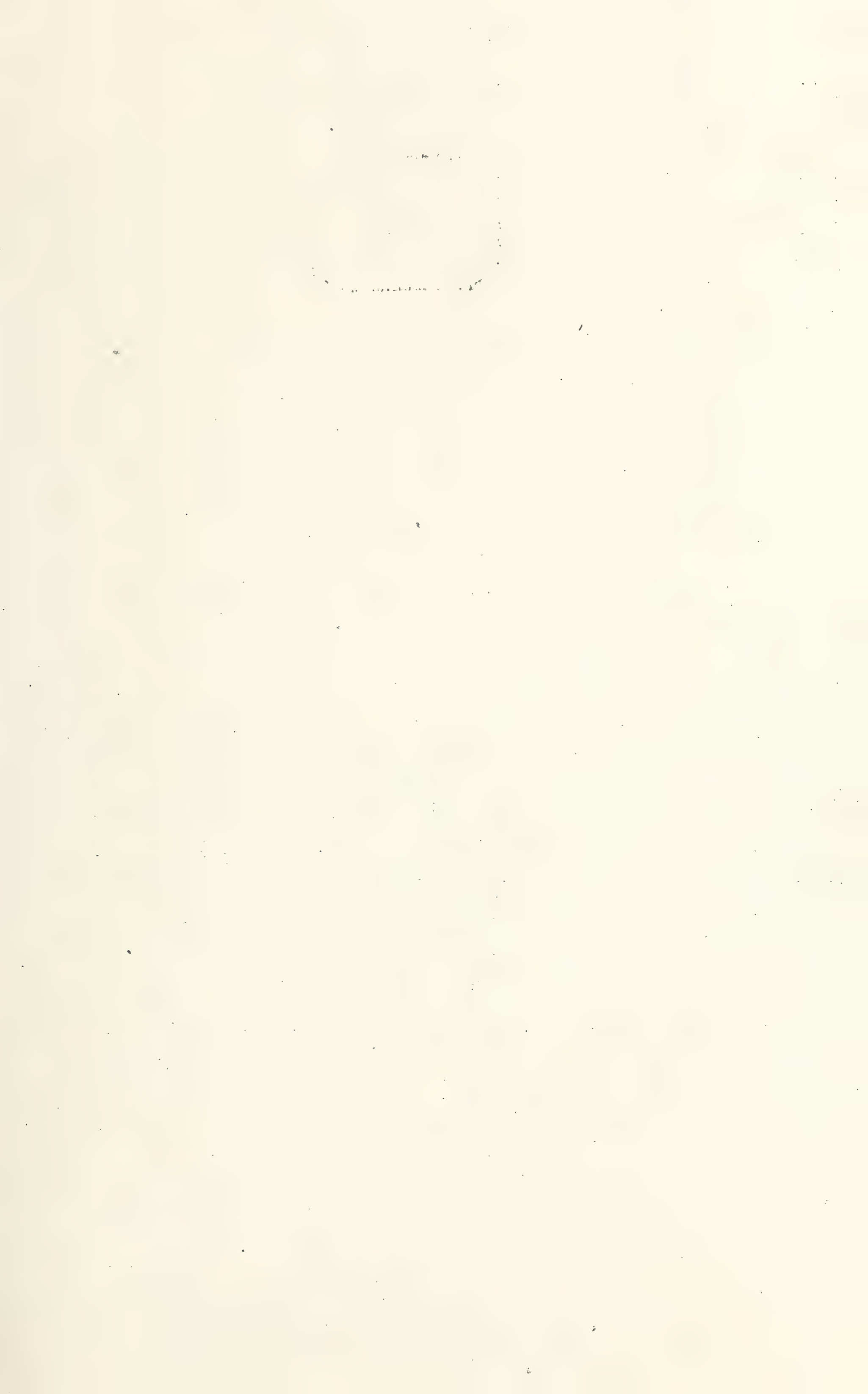
DR. WILHELM SÜSS



1910
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# Inhaltsübersicht.

## II. Rednerische Praxis.





1. Der Begriff des ἦθος gehört zu jenen leidigen allgemeinen Wertbegriffen, deren gefällige Anwendung sich ebensosehr zur Erzielung einer gewissen stilistischen Abrundung empfiehlt, wie ihre begriffliche und geschichtliche Analyse bei schärferem Zusehen Schwierigkeiten macht. Außer der Möglichkeit eines Gebrauches zum Ausdruck eines unsicher tastenden, kaum faßbaren Geschmacksurteils, von der die Interpretation der Redner einen häufigen Gebrauch gemacht hat, wurde der Klärung des Begriffes der Umstand verhängnisvoll, daß die mit der Kaiserzeit reichlicher einsetzende rhetorische Literatur der Alten in sich selbst schon überall da, wo es sich um so etwas wie ἦθος handelt, eindeutige Bestimmtheit durchaus vermissen läßt und so gerade in ihren heterogenen Begriffsfüllungen zum Zeugen wird für eine vorausgegangene komplizierte Begriffsgeschichte. So nimmt es nicht Wunder, in der Verwendung der Neueren, auch wo sie mehr zu bieten scheinen als einen zierenden Schnörkel, verschiedene, sich kreuzende Gedankengänge in mannigfachen Verflechtungen vorzufinden.

Die Frage: Was ist das ἦθος in der alten Rhetorik? hat schon 1866 C. L. Roth[1]) gestellt, freilich ohne rechte Einsicht in die Tragweite dieses Terminus, an dem die Schicksale der Rhetorik selbst ihre Spuren hinterlassen haben, und ohne im wesentlichen mehr zu bieten als einen Interpretationsversuch einiger antiken, aus sich selbst heraus schwerlich vollkommen faßbarer Angaben einerseits und unfruchtbares stilkritisches Raisonnement andererseits. Neuerdings hat Immisch[2]) anläßlich der literarischen Fixierung der ἠθικοὶ χαρακτῆρες das Problem von neuem aufgenommen und die prinzipielle Scheidung des subjektiven ἦθος des Sprechers und des objektiven ἦθος der dargestellten Person klar ausgesprochen.

Für die Zwecke unserer Darstellung empfiehlt es sich, zur vor-

---

1) Fleckeisens Jahrbücher XII (1866), p. 855ff.
2) Philologus LVII (1898), p. 210.

häufigen Orientierung drei Gedankengänge, die bei der Sache wirksam gewesen sind, von vornherein zu scheiden. Erstens nämlich kann der Charakter der beteiligten Personen durch eine Art psychologischer Analyse für die Rede fruchtbar gemacht werden: objektive, psychologische Verwendung des ἦθος. Zweitens konnte dem Redner daran gelegen sein, seiner eigenen Person eine moralische Bewertung im günstigen Sinne zu verschaffen, die, von dem vorliegenden Fall unabhängig, gleichwohl die Entscheidung des Richtenden zu beeinflussen geeignet ist. Von dieser wertenden, moralischen Fassung ist auf das schärfste zu scheiden der Erweis der Sache als einer gerechten, der als solcher überhaupt nicht hierhergehört, wiewohl gerade mit besonderer Vorliebe derartige Stellen als „ethische" bezeichnet worden sind. Die dritte der sich in der Begriffsgeschichte ineinander schlingenden Gedankenrichtungen ist die zweifellos interessanteste. Hier wird vermöge einer Art von Metonymie der Rede selbst als einem lebenden Organismus ein gewisses ἦθος verliehen und damit eine ganz bestimmte Fähigkeit der Wirkung auf den Hörer. Diese letzte Prägung des Begriffs mag hier zunächst als die subjektiv-dynamische bezeichnet werden.

## I. Das ἦθος in der rhetorischen Theorie.

2. Auf den Charakter der in Frage stehenden Persönlichkeiten die Beweisführung zu gründen und den Rechtsfall aus einer objektiven psychologischen Analyse herauszuspinnen, das ist ein Verfahren, so alt wie die griechische Rhetorik selbst. Die antike Überlieferung betont den Einfluß der politischen Verhältnisse Siziliens auf die Erweckung dieser Kunst.[1]) Für uns Moderne auffälliger und für die Entwicklungsgeschichte auch dieses Zweiges antiken Geisteslebens charakteristischer ist die Beobachtung, daß diese Anfänge griechischer Rhetorik keineswegs orientiert sind an den empirisch gebotenen, zur Erledigung drängenden Bedürfnissen, sondern gerade im Gegenteil von möglichst allgemeinen, typischen Voraussetzungen ausgehend einen schemenhaften rationalistischen Gedankenprozeß aufweisen, dessen abstrakte Starrheit in der Folgezeit nach heftigen Kämpfen sich Milderungen im Sinne einer empirischen Sättigung gefallen lassen muß, die aber bezeichnenderweise selbst wieder die Wendung zum Typischen

1) Cf. Spengel, Σ. τ. 22ff., Navarre, Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote, 1900, 1ff.

und Rationalistischen nicht verleugnen können. Denn das Instrument, mit dem des Korax und des Tisias Theorie operierte, jenes von Aristoteles[1] und Plato[2] charakterisierte εἰκός, war nichts weiter als eine angewandte Psychologie in dem oben bezeichneten Sinn und Umfang. Einem entworfenen psychologischen Zusammenhang fügt sich die in Frage stehende Persönlichkeit entweder als kausales Glied ein (ἔνοχος), oder sie widerstrebt einer solchen Einordnung (ἐναντίος). Ein Schwacher wird nicht einen Schwachen mißhandeln, aber auch ein Starker nicht einen Schwachen, da er weiß, daß das εἰκός von vornherein für seine Schuld spricht. Die psychologischen, objektiven Bedingungen kreuzen sich in dem von Platon aus Tisias angeführten Beispiel: Ein Schwacher, aber Tapferer wird beschuldigt, einen Starken, aber Feigen geschlagen und des Mantels beraubt zu haben. Der Schwache beruft sich auch hier wieder auf seine Schwäche. Der Starke behauptet, um diese Wahrscheinlichkeit auszuschalten, ohne zugleich seine Feigheit eingestehen zu müssen, es seien der Angreifer mehrere gewesen. Der andere wird diese Angabe zu entkräften suchen. Dann muß der Gegner nach einem anderen Ausweg suchen, der seine κάκη nicht hervortreten läßt. Von Konstruktionen ähnlichen Stiles und der gleichen Herkunft wird später noch zu reden sein. Außer der Einordnung in einen allgemeinen psychologischen Zusammenhang verdient bei ihnen besondere Beachtung die Herausbildung einer scharfen Zweiteilung, deren Syzygien, wie Schwach-Stark, Feige-Tapfer, als allgemeine Schemen bereitstehen, das Material einzufangen. Diese in der ältesten griechischen Rhetorik so wichtige Zuspitzung der vorauszusetzenden psychologischen Bedingungen zu einem Gegenspiel konträrer Begriffe weist auf jene Eigenart griechischen Denkens, die in der kyklischen Genese der herakliteischen Philosophie wie in den Antinomien des Zenon ausgeprägt in der sogenannten Sophistik ihre Triumphe feierte und für den griechischen Stil bestimmend geworden ist.

**3.** Über diese allgemeine Charakteristik hinaus zu einer lebendigeren Einsicht in die Anwendung dieses rhetorischen Schemas zu gelangen, ermöglichen uns Antiphons Tetralogien. Hatten wir es bei dem platonischen und bei dem aristotelischen Beispiel mit konstanten psychologischen Grundbegriffen zu tun, so erregt es hier zunächst unser Interesse, gerade den Prozeß der Unterordnung des gegebenen Substrats unter jene Ausgangspunkte einer analytischen

---

1) Rhet. B 1402a A 1372a 22. 2) Phaedr. 273B.

Beweisführung in allen seinen Wechselfällen verfolgen zu können. Denn hierauf ist die erste Tätigkeit des Rhetors gerichtet. Daher nimmt auch der Ankläger der ersten Tetralogie vor allem eine Begrenzung und Einordnung des φόνος, der zur Debatte steht, vor: 1. Es waren nicht κακοῦργοι, die den Mord verübten, denn man fand den Toten im Besitz seiner ἱμάτια. Das nötigt zu einer weiteren, auf dem εἰκός aufgebauten Beweisführung: Jene hätten nicht, wenn sie schon einmal sich zu einem solchen opus plenum aleae bereit fanden, darauf verzichtet, den fällig gewordenen Gewinn in Empfang zu nehmen (4). 2. Es hat den Toten nicht ein παροινήσας erschlagen, denn dann hätten seine Zechkumpanen die Sache gemerkt. 3. Auch war nicht eine λοιδορία die Ursache der Ermordung. Dagegen spricht die Tatsache, daß sich der Vorgang tief in der Nacht und an einem menschenleeren Orte abspielte. 4. Ebensowenig liegt eine versehentliche, unabsichtliche Tötung vor, denn auch der Diener ist mitgetötet worden. Nachdem nunmehr wahrscheinlich gemacht ist, daß die Ermordung ein Werk bewußter Absicht war, zieht der Sprecher 5. das Gespinst seiner Wahrscheinlichkeitsgründe über dem Gegner zusammen. Ἐπιθέσθαι δὲ τίνα μᾶλλον εἰκός ἐστιν, ἢ τὸν μεγάλα μὲν κακὰ προπεπονθότα, ἔτι δὲ μείζονα ἐπίδοξον ὄντα πάσχειν; ἔστι δ' ὁ διωκόμενος οὗτος. Ergo. Die Handlung war aus einem doppelten Grunde εἰκός, der Feind nahm Rache und schaffte zugleich einen drohenden Prozeß aus der Welt. Die Schilderung des Sachverhalts wird durch die psychologische Analyse gekrönt: ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τῆς τιμωρίας ἀμνήμονα τῶν κινδύνων καθίστη αὐτόν, ὅ τε φόβος τῶν ἐπιφερομένων κακῶν ἐκπλήσσων θερμότερον ἐπιχειρεῖν ἐπῆρε. Und zwar bot die drohende Verfolgung wegen Mordes nicht ein wirksames Motiv dar zur Verhinderung der Tat, der Täter hoffte natürlich uubemerkt zu bleiben, wollte aber auch selbst diese Möglichkeit lieber auf sich nehmen, als unmännlich und feig seiner Vernichtung durch den Gegner zusehen. Andererseits bot der drohende Prozeß ein absolutes Motiv dar, da der Angeklagte mit gewisser Verurteilung rechnete. Das beweist — ein offenbarer circulus vitiosus — eben die Tatsache, daß er das Risiko des anderen Falles lieber auf sich nehmen wollte. Somit stellt diese erste Anklagerede der ersten Tetralogie ein kunstreiches Gewebe von Argumentationen im Geiste der sizilischen Rhetorik dar. Der terminus technicus des εἰκός zieht sich durch die Ausführungen selbst hin, die Bedeutung der εἰκότα als einer Untersuchungs- und Beweismethode wird bezeichnenderweise im Prooemium wie im Epilog in allgemeinen prinzipiellen Aus-

führungen hervorgehoben.[1]) Der Gegner ist in seinen Ausführungen von zwei prinzipiell verschiedenen Argumentationen dirigiert. Entweder nämlich versucht er dem vorliegenden Fall eine andere psychologische Einordnung in die allgemeinen Schemen zu geben, oder er muß, wenn er die psychologische Richtigkeit der Begründung des Gegners anerkennt, sehen, wie er das ihm verhängnisvolle εἰκός von sonstigen, allgemeineren Positionen aus zu Falle bringt. Im Verfolge der ersteren Absicht weist er daher die Möglichkeit der Erklärung aus jenen anderen, von dem Ankläger ausgeschiedenen Motiven nach: 5 ἔστι δὲ οὐκ ἀπεικός, ὡς οὗτοί φασιν, ἀλλὰ εἰκὸς ἀωρὶ τῶν νυκτῶν πλανώμενον ἐπὶ τοῖς ἱματίοις διαφθαρῆναι. Der Ankläger hatte geltend gemacht, daß die Zurücklassung der Kleider dem eigenen Nutzen der κακοῦργοι, also einem als konstant betrachteten Motiv, widerstreitet. Der Verteidiger paralysiert das: Beim Herannahen von Leuten mußte ihnen ihr eigenes Heil über dem κέρδος stehen. Nachdem dann noch ein neuer Versuch einer andersartigen Unterordnung gemacht ist — es konnte der Erschlagene als Augenzeuge eines Verbrechens aus der Welt geschafft sein —, wendet sich der Sprecher von Aβ zu der Herleitung der Tat aus dem Motiv des Hasses, das er gelten läßt. Er macht aber darauf aufmerksam, daß es für andere ebenso zu Recht besteht wie für ihn selbst. Τοὺς δὲ μὴ πολὺ ἧσσον ἐμοῦ μισοῦντας αὐτόν — ἦσαν δὲ πολλοί — πῶς οὐκ εἰκὸς ἦν ἂν ἐμοῦ μᾶλλον διαφθεῖραι αὐτόν; ἐκείνοις μὲν γὰρ φανερὰ ἦν ἡ ὑποψία εἰς ἐμὲ ἰοῦσα, ἐγὼ δὲ ὑπὲρ ἐκείνων ὑπαίτιος ἐσόμενος σαφῶς ᾔδη. Dem Motiv der Abwehr des drohenden Prozesses wegen Tempelraubs wird

---

1) Auf den allgemeinen, im Plural gehaltenen Gedanken, daß versierte Schurken und in Händeln gereifte Menschen schwer zu fassen sind, da sie sich Ausflüchte für alle Anschuldigungen von langer Hand her vorbereitet haben, folgt in 2 die Bemerkung γιγνώσκοντας οὖν ὑμᾶς χρὴ ταῦτα, κἂν ὁτιοῦν εἰκὸς παραλάβητε, σφόδρα πιστεύειν αὐτῷ. Mit diesem αὐτῷ kann unmöglich der Gegner gemeint sein, da die ganze vorhergehende wie die folgende Ausführung noch gar nicht von dem Gegner im besonderen redet. Auch ist das ὁτιοῦν εἰκὸς παραλαβεῖν, wie sich zeigen wird, vielmehr Sache des Angreifers als des sich Wehrenden. Das αὐτῷ kann sich nur auf das vorausgehende εἰκός beziehen, dessen Bedeutung der Redner allerdings Grund hat, ins rechte Licht zu setzen, während er im folgenden, vom Logischen zum Tatsächlichen übergehend, die Ermittlung des wirklich Schuldigen damit herbeizuführen verspricht. Drerups Conjektur (Jahrb. f. kl. Ph. Suppl. XXVII (1892), p. 284) σφόδρ' ἀπιστεῖν αὐτῷ ist daher abzulehnen. Ähnlichen Stiles ist die Bemerkung des Epilogs 9f. Ἐξελεγχόμενος δ' ὑπό τε τῶν εἰκότων ὑπό τε τῶν παραγενομένων, οὐδενὶ τρόπῳ οὔτε δικαίως οὔτε συμφερόντως ἀπολύοιτ' ἂν ὑφ' ὑμῶν. οἵ τε γὰρ ἐπιβουλεύοντες ἀνεξέλεγκτοι ἂν εἶεν, εἰ μήτε ὑπὸ τῶν παραγενομένων μήτε ὑπὸ τῶν εἰκότων ἐξελέγχονται.

— unter Anerkennung der psychologischen Verhältnisse im allgemeinen — begegnet durch eine die allerdings über Gebühr verzwickte Deduktion des Gegners korrigierende Abwägung der streitenden Motive, wobei der drohende Vermögensverlust nicht gegen das gewaltige Risiko eines Mordanfalls aufkommen kann. Zweitens aber sucht der Verteidiger sich diesem Netze der Kausalzusammenhänge überhaupt zu entwinden. In diesem Bestreben macht er zunächst jenes von Aristoteles charakterisierte relative εἰκός geltend: Gerade wenn ich εἰκότως von euch belangt werde, so konnte ich in Voraussicht dieses Umstandes unmöglich die Tat begehen, ja ich mußte sogar alles aufbieten, sie zu verhindern, die gerade mir gefährlich werden mußte (3). Man mag diesem Argument noch eine gewisse Durchschlagskraft zugestehen, kann aber unmöglich leugnen, daß die beiden εἰκότα, das εἰκὸς ἁπλῶς und das εἰκὸς κατά τί, in eine sehr bedenkliche, sich gegenseitig schwächende Kollision geraten in dem oben zitierten Ausspruch des Verteidigers über das Motiv der Feindschaft. Denn dieses macht er dort zunächst absolut geltend für die vielen anderen, die ihn 'nicht viel weniger' haßten als er selbst, relativ dagegen, wie schon im Prooimion vorwegnehmend, für sich selbst, ohne hierbei das Motiv des drohenden Prozesses, das erst mit 9 angeschlagen wird, heranzuziehen, was wohl im Sinne dieser Stelle gelegen hätte, ihm aber die Durchschlagskraft für das Folgende benommen hätte, wo er sich eben wieder in den Bahnen des absoluten εἰκός befindet. Noch seltsamer aber ist die Beobachtung, daß diese Technik des Disputierens, wie es eben immer bei einer subtilen Dialektik zu geschehen pflegt, sich geradezu selbst überwindet, bezeichnenderweise in den Ausführungen des Verteidigers. Es finden sich nämlich in ihnen skeptische Äußerungen über das εἰκός, in denen zu seiner prinzipiellen Überwindung der Begriff des Wahren oder Wirklichen mobil gemacht wird. So leitet der Sprecher von Aβ eine seiner auf das absolute εἰκός gebauten Erwägungen mit dem skeptischen Eingang ein: Εἰ δέ τις τὰ εἰκότα ἀληθέσιν ἴσα ἡγεῖται καταμαρτυρῆσαί μου τοὔργον (8), so bittet er um Freisprechung, εἰ καὶ εἰκότως μὲν ὄντως δὲ μὴ ἀπέκτεινα τὸν ἄνδρα (10). In seinem Epilog weist er die Richter gerade auf die Diskrepanz der beiden Begriffe hin, auf deren Identität der Kläger in seinem Prooimion so großes Gewicht gelegt hatte: τούς τε ἀποκτείναντας καὶ οὐ τοὺς αἰτίαν ἔχοντας ἀποκτεῖναι ὀρθῶς ἂν καταλαμβάνοιτε. Der Angreifer befindet sich dagegen in der Rede γ faktisch und mit Bewußtsein wieder auf dem Boden des absoluten εἰκός, das er gegen die Angriffe des Gegners in Schutz

nimmt und von neuem im Epilog in seiner Bedeutung kennzeichnet.[1]) Er behauptet daher seine alten Positionen dem Ansturm zum Trotz, indem er bei dem Prozeß der Motivausschaltung einerseits und dem der endgültigen Einordnung andererseits neue Nebenmotive einführt oder die Gewichtsverhältnisse der einzelnen Beweggründe in seinem Sinne anordnet. Die Besprechung im einzelnen würde nichts Neues bringen, nur auf eines muß aufmerksam gemacht werden. Der Gegner hatte *β* 12 seine Leistungen für den Staat geltend gemacht, und hieraus weiß der Sprecher von *γ* das Motiv des Reichtums für seine Zwecke dienstbar zu machen. *Περὶ γὰρ αὐτῆς τῆς εὐδαιμονίας τρέμων μὴ ἀποστερηθῇ, εἰκότως μὲν ἀνοσίως δὲ ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα.* Mit dieser bissigen Antithese pariert offenbar dieser Vertreter des *εἰκός* das *εἰκότως μὲν ὄντως δὲ μή* seines Gegners (*β* 10). Die Schlußrede des Angeklagten weist nun dieselbe zwiespältige Physionomie wie die zweite auf. Einerseits spinnt sie den Faden des *εἰκός* mit neuen Einschlägen zu ihren Gunsten, andererseits erschüttert sie das Prinzip des *εἰκός* durch dialektische Reibung mit dem Begriff des Faktischen. So finden sich die Antithesen *οὐκ ἐκ τῶν εἰκότων, ἀλλ' ἔργῳ* (8) und *οὐκ εἰκότως, ἀλλ' ὄντως* (10). Als eine beachtenswerte Probe des ersteren Verfahrens führen wir die Verwendung des Motivs des Reichtums zu einer andersartigen psychologischen Analyse an: *Περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, ἧς ἕνεκα τρέμοντά μέ φασιν εἰκότως ἀποκτεῖναι αὐτόν, πολὺ τἀναντία ἐστί· τοῖς μὲν γὰρ ἀτυχοῦσι νεωτερίζειν συμφέρει· ἐκ γὰρ τῶν μεταβολῶν ἐπίδοξος ἡ δυσπραγία μεταβάλλειν αὐτῶν ἐστι· τοῖς δ' εὐτυχοῦσιν ἀτρεμίζειν καὶ φυλάσσειν τὴν παροῦσαν εὐπραγίαν·*

---

1) cf. 8 *Φάσκων δὲ οὐ τοὺς εἰκότως ἀλλὰ τοὺς ἀποκτείναντας φονέας εἶναι, περὶ μὲν τῶν ἀποκτεινάντων ὀρθῶς λέγει; εἴπερ ἐγένετο φανερὸν ἡμῖν τίνες ἦσαν οἱ ἀποκτείναντες αὐτόν· μὴ δεδηλωμένων δὲ τῶν ἀποκτεινάντων, ὑπὸ τῶν εἰκότων ἐλεγχόμενος οὗτος ἂν καὶ οὐδεὶς ἕτερος ἀποκτείνας αὐτὸν εἴη· οὐ γὰρ ἐπὶ μαρτύρων ἀλλὰ κρυπτόμενα πράσσεται τὰ τοιαῦτα.* Die eingedrungene Konjektur *ὁ* vor *ἀποκτείνας* zerstört vollkommen die Pointe, die (wie in *β* 10) auf der Gegenüberstellung des *ἀποκτείνας* schlechthin, des faktischen Täters, und des *εἰκότως* erschlossenen beruht. Beide sind unter dem Ausdruck *φονέας εἶναι* subsumiert, auf den allein sich das *εἴη* zurückbezieht. Da die Möglichkeit der faktischen Kenntnisnahme fehlt, so ist *φονεύς* eben der auf Grund der *εἰκότα* erschlossene und nicht ein nescio quis alter *ἀποκτείνας αὐτόν.* Diesen Begriff ist ja der Sprecher gerade bemüht, zu eliminieren. Diese Interpretation erhob sich mir zur Gewißheit, als ich *δ* 2 die Stelle geradezu zitiert fand: *κατήγοροι γὰρ καὶ τιμωροὶ φόνου προσποιούμενοι εἶναι, ὑπεραπολογούμενοι τῆς ἀληθοῦς ὑποψίας ἁπάσης, διὰ τὴν ἀπορίαν τοῦ ἀποκτείναντος αὐτὸν ἐμὲ φονέα φασὶν εἶναι.* Vgl. ferner *γ* 9 *λέγομεν ὑμῖν, εἰ μήτε ἐκ τῶν εἰκότων μήτε ἐκ τῶν μαρτυρουμένων οὗτος νῦν ἐλέγχεται, οὐκ ἔστιν ἔτι τῶν διωκομένων ἔλεγχος οὐδείς* über das prinzipielle Verhalten des Klägers.

μεθισταμένων γὰρ τῶν πραγμάτων δυστυχεῖς ἐξ εὐτυχούντων καθίστανται. Diese Gegenüberstellung von Reichtum und Armut ist, wie man sieht, nach einem einheitlichen Prinzip folgerichtig und treffend angelegt. Nur paßt sie recht wenig zu den Voraussetzungen der Sachlage, bei denen der Vertreter des Reichtums selbst ja durch μεταβολαί in seinem Besitzstand sich bedroht sehen mußte, und erweist sich dadurch als ein klischeeartig übernommener τόπος.

Der Ankläger der dritten Tetralogie ordnet seinen Gegner in der Rede α unter ein uns aus der ersten Tetralogie bekanntes Schema ein: Er hat die den Tod veranlassende Körperverletzung als ein παροινῶν begangen (5). Der Gegner freilich behauptet, der andere habe, gleichfalls als ein παροινῶν, ihn, den viel Nüchterneren, zuerst angegriffen (β 1). Der Fall wird für unsere Zwecke erst interessant mit der Rede γ des Anklägers, in der wieder das absolute εἰκός geltend gemacht wird. Jene Verteidigung wird nämlich hier durch folgende psychologische Bemerkung paralysiert (2): μάθετε δὲ πρῶτον μὲν ὅτι ἄρξαι καὶ παροινεῖν τοὺς νεωτέρους τῶν πρεσβυτέρων εἰκότερόν ἐστι· τοὺς μὲν γὰρ ἥ τε μεγαλοφροσύνη τοῦ γένους ἥ τε ἀκμὴ τῆς ῥώμης ἥ τε ἀπειρία τῆς μέθης ἐπαίρει τῷ θυμῷ χαρίζεσθαι, τοὺς δὲ ἥ τε ἐμπειρία τῶν παροινουμένων ἥ τε ἀσθένεια τοῦ γήρως ἥ τε δύναμις τῶν νέων φοβοῦσα σωφρονίζει. Bei der Ausgestaltung dieser psychologischen Syzygie ist vor allem die scharfe Zweiteilung in den einzelnen beigebrachten Begleiterscheinungen zu beachten. Sie zeigt, daß die Gegenüberstellung der beiden konträren Allgemeinbegriffe zugleich auch die Ausbildung von Einzelmotiven zur Folge hat, die ihrerseits wieder Syzygien darstellen aus konträren, graduell innerhalb derselben Sphäre abgestimmten psychologischen Maßangaben.

Der Fürsprecher der vierten Rede der dritten Tetralogie, der für den freiwillig in die Verbannung gegangenen Freund eintritt, ist nun ganz in der Lage des Angeklagten der ersten Tetralogie. Er leugnet prinzipiell das absolute εἰκός als methodisches Prinzip: Εἰ μὲν γὰρ ὥσπερ βλέπειν μὲν τοῖν ὀφθαλμοῖν, ἀκούειν δὲ τοις ὠσίν, οὕτω κατὰ φύσιν ἦν ὑβρίζειν μὲν τοὺς νέους, σωφρονεῖν δὲ τοὺς γέροντας, οὐδὲν ἂν τῆς ὑμετέρας κρίσεως ἔδει· αὐτὴ γὰρ ἡ ἡλικία τῶν νέων κατέκρινε· νῦν δὲ πολλοὶ μὲν νέοι σωφρονοῦντες, πολλοὶ δὲ πρεσβῦται παροινοῦντες οὐδὲν μᾶλλον τῷ διώκοντι ἢ τῷ φεύγοντι τεκμήριον γίγνονται.[1])

1) Die hier unmittelbar folgenden Worte sind durch Konjekturen verschlimmbessert worden. Κοινοῦ δὲ τοῦ τεκμηρίου ἡμῖν ὄντος τούτῳ, τῷ παντὶ προέχομεν· d. i. Während wir das τεκμήριον, wie ausgeführt, mit diesem teilen.

Rückwärts schauend können wir etwa folgende Beobachtungen anläßlich der Tetralogien des Antiphon als Zuwachs unserer Kenntnis der εἰκός-Technik buchen: Zunächst beobachteten wir den Prozeß der psychologischen Unterordnung des vorliegenden Substrats unter gewisse typische Schemen, die als Voraussetzungen der Tat gelten konnten. Diese Allgemeinbegriffe werden in einer Art dialektischen Fangballspiels hin und her geworfen und je nach Bedarf eliminiert oder in einer weiteren Analyse ausgenutzt. Wir erinnern, um nur einiges herauszuheben, an die Stichworte κακοῦργος, παροινῶν, ἐχθρός, κέρδους ἕνεκα, πλούσιος, νέος. Leider sind wir auf das Gebiet des φόνος bei dem Stande der Überlieferung dieser schriftstellerischen Gattung beschränkt. Im Gebiete des Diebstahls, der Erbschaften usw. sähen wir ohne Zweifel anders geartete Kategorien im logischen Streite miteinander. Bei diesen Redeagonen nun beobachteten wir das uns aus Plato und Aristoteles bekannte εἰκός in seiner eigentümlichen Funktion. Es bildet konträre Gegensätze erster Ordnung aus und setzt diese wieder in feinen Verästelungen in Untersyzygien um. Wir beobachteten die dialektische Verarbeitung der Gegensätze Alt-Jung, Arm-Reich, Freund-Feind. Bei diesem Prozesse nun ist drittens das εἰκός zu seiner eigenen Selbstüberwindung gedrängt. Dabei war es beachtenswert, daß der Ankläger seine Rede nach dem absoluten εἰκός formulierte, der zur Verteidigung genötigte Sprecher aber sich nicht damit begnügt, seinen Gegner mit diesen seinen eigenen Waffen zu schlagen, sondern seine Argumentationen überdies durch Geltendmachung des relativen εἰκός oder gar durch prinzipielle Vernichtung des Begriffes des εἰκός durch den des Faktischen zu überwinden sucht. Gerade in dieser für das moderne Gefühl so seltsamen Wertung des Tatsächlichen als einer lediglich dialektischen Instanz tritt die Eigenart dieser eristischen Literaturgattung recht ans Licht. Daher auch tut man ihr Unrecht und trägt ein völlig heterogenes Prinzip herein, wenn man sie in ihrem Verhältnis zu den in Attika oder in irgend einem anderen griechischen Staate gültigen Rechtsnormen prüft Zu ihnen stehen sie weder im Gegensatz (und das ebensowenig aus Unkenntnis wie aus bewußter, reformierender Tendenz) noch im Einvernehmen, sondern sie sind ihnen gegenüber vollkommen neutral.[1])

sind wir in der Hauptsache überlegen. Der Dativ τούτῳ ist als sociativus von κοινοῦ abhängig, daher nicht durch ein einzuschiebendes καὶ mit ἡμῖν zu verbinden oder in οὕτω oder τούτου zu verändern. Andere Verbesserungen (Tilgung von ἡμῖν oder Einschub von ἐκείνου vor τοῦ τεκμηρίου, das dann dem τούτῳ τῷ παντί entsprechen sollte) erledigen sich damit von selbst.

1) Diskrepanzen hat geltend gemacht und auf Grund davon die Autor-

Überhaupt ist ein Gesichtspunkt, so viel ich sehe, bei ihrer Beurteilung nicht mit der nötigen Deutlichkeit geltend gemacht worden. Zwischen der praktischen Gerichtsrede und der technischen Übungsvorlage besteht allerdings ein gewaltiger Unterschied des Genre nach antikem Empfinden. Auf diesen Punkt wird später anläßlich der Bedeutung unseres Problems für die praktische rednerische Übung einzugehen sein. Betont werden muß er jedoch schon hier, da eine weitere gegen die „Echtheit" dieser Elaborate geltend gemachte Instanz sich eben hierdurch erledigt. Es besteht unzweifelhaft ein beachtenswerter Unterschied in der rein sprachlichen Formgebung zwischen den erhaltenen 3 Reden und den Tetralogien des Antiphon, der sich im wesentlichen auf offenbare Jonismen in den letzteren reduzieren läßt. Ihn haben die Vertreter der Unechtheit natürlich als Bundesgenossen willkommen geheißen, während die Verteidiger nur einen Ausweg sahen in der vorgeblich früheren Abfassung der rhetorischen Musterbeispiele. Mit Recht aber hat Lipsius gegen eine derartige Lysis des Problems Bedenken aus Zahl und Art der Differenzen selbst und auch aus der wahrscheinlich relativ frühen Abfassungszeit der Rede über den Chorknaben geltend gemacht. Das weist auf einen an den taciteischen Dialogus erinnernden Sachverhalt. Daß nun gerade das theoretische Lehrbuch in einer weniger beabsichtigten als durch die literarische Tradition gegebenen Anlehnung an die ältere Sophistik das sprachliche Gewand einer jonisch-attischen *κοινή* anzog, kann nicht Wunder nehmen.

4. Erst im Zusammenhang mit der geschilderten Entwicklung der sizilischen Rhetorik wird nun eine nicht selten zitierte Notiz[1]) über Lysias als Rhetor ihre, wie sich zeigen wird, nicht geringe Bedeutung erhalten: *Σημειωτέον, ὡς ἐξετάζοντας τὸν πλοῦτον καὶ τὰ ἄλλα δεῖ τὰς κατασκευὰς αὐτῶν καθολικὰς εἶναι καὶ τρόπον τινὰ θετικάς. εἰσὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι τόποι γεγυμνασμένοι τῷ Λυσίᾳ ἐν ταῖς παρασκευαῖς. λέγει γάρ, οἵους ἀπεργάζεται ἡ πενία καὶ οἵους τὸ πλουτεῖν, καὶ ἡ νεότης καὶ τὸ γῆρας.* Eine derartige Topoisammlung mußte schon für Antiphons Tetralogien vorausgesetzt werden, bei denen wir ja auf gerade dieselben Syzygien stießen. Danach wird über den literarischen Charakter der Schrift des angeblichen Schülers des

schaft des Antiphon bestritten Dittenberger (Hermes XXXI, 271 ff., XXXII, 1 ff.). Dagegen hat diese Widersprüche auszugleichen gesucht Lipsius (Berichte der kgl. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. LVI (1904) 191 ff.). Vgl. auch Drerup (a. a. O. p. 280 ff.).

1) Rhetores graeci ed Walz IV, 352.

Tisias ebensowenig ein Zweifel sein können wie über die Art der Verwendung der dargebotenen Muster, und wir können diesen Paragraphen ebenso kurz sein lassen, als der vorhergegangene lang ausfallen mußte.

5. Lysias, der als Rhetor auf das schärfste von dem Autor der uns bekannten Reden geschieden werden muß, ist uns in seiner ersteren Tätigkeit nur noch in einem, freilich hochwichtigen Dokument faßbar, in dem in Platos Phaidros mitgeteilten Eroticus.[1]) Denn dieses Elaborat ist ein Probe- und Programmstück rhetorischer Theorie und als solches in eine Linie zu stellen mit Antiphons Tetralogien. Er ist nun keineswegs müßig, die Frage nach dem *γένος* dieses Stückes zu stellen, welche meiner Ansicht nach unzweifelhaft dahin zu beantworten ist, daß wir in ihm ein wertvolles Beispiel eines *προτρεπτικὸς πρὸς ἕνα* aus denkbar ältester Zeit zu sehen haben. Man weiß, daß die drei *γένη* der Reden erst verhältnismäßig spät ein jedes aus zwei Unterbegriffen zusammengetreten sind. *Συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπὴ τὸ δὲ ἀποτροπή. ἀεὶ γὰρ καὶ οἱ ἰδίᾳ συμβουλεύοντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοροῦντες θάτερον ποιοῦσιν* (Arist. Rhet. A III 1358 b 8 ff.). *Ἔστι δὲ* (scil. *ἡ κρίσις*) *ἐάν τε πρὸς ἕνα τις τῷ λόγῳ χρώμενος προτρέπῃ ἢ ἀποτρέπῃ, οἷον οἱ νουθετοῦντες ποιοῦσιν ἢ πείθοντες (οὐδὲν γὰρ ἧττον κριτὴς ὁ εἷς. ὃν γὰρ δεῖ πεῖσαι, οὗτός ἐστιν ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κριτής)* (Arist. Rhet. B XVIII 1391 b 10 ff.). Ein Beispiel einer solchen in der Theorie der Rede noch bei Anaximenes kenntlichen, im übrigen aber stark in den Hintergrund gedrängten Mahnrede an einen einzelnen[2]) liegt hier vor. Der Sprecher will *παραινεῖν* (Phaedrus 234 B), und von der selbstverständlichen Tatsache, daß es sich hier um ein *βουλεύεσθαι* handelt, nimmt die erste Gegenrede des Sokrates ihren Ausgangspunkt.[3]) Das Merkwürdige ist nun, daß die rhetorische Technik des *εἰκός* hier genau in der von uns charakterisierten Funktion ihre Triumphe feiert auf einem nicht mehr gerichtlichen Boden. Die beiden Orientierungspole der analytischen Debatte sind hier nicht mehr Kläger und Angeklagter, sondern das zu erstrebende und das zu fliehende Ding. Die scharfe Dichotomie folgt aus der Eigenart der sizilischen Rhetorik mit Not-

---

1) Über Echtheit vgl. Vahlen, S. B. Berl. Akad. 1903, 708 ff.

2) Über diese Redegattung eine Bemerkung bei Wendland (Anaximenes von Lampsakus, p. 76) anläßlich des pseudodemosthenischen Eroticus, während derselbe Gelehrte seltsamerweise den lysianischen dem *γένος ἐπιδεικτικόν* zuweist (a. a. O. p. 31).

3) *Περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη.*

wendigkeit, und jene Berücksichtigung des zu fliehenden Gegenteils, die man bei der späteren Entwicklung des Protreptikus als charakteristisch angemerkt hat, ist bei diesen Prototypa der Gattung selbstverständlich.

Bei diesem Sachverhalt ist es denn überaus bezeichnend, daß, sofort nachdem Phaidros das Thema der Redeübung angegeben hat: *λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι*, dem Sokrates die bei den Redetechnikern sizilischer Provenienz stehenden Schemen einfallen: *ὦ γενναῖος, εἴθε γράψειεν, ὡς χρὴ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ καὶ ὅσα ἄλλα ἐμοί τε πρόςεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν* (227 C D). In der Tat unterscheidet sich die dialektische Behandlung der hier entgegengesetzten Schemen *ὁ ἐρῶν* und *ὁ μὴ ἐρῶν* in nichts von der dem Sokrates geläufigen Technik. Wiederum werden vermöge des Instrumentes des *εἰκός*, das ausdrücklich an mehreren Stellen genannt ist, aus den beiden Hauptbegriffen durch psychologische Analyse untergeordnete Bestimmungen gewonnen, die selbst wieder untereinander Syzygien von Antithesen bilden. Die ganze Rede ist eine Aneinanderreihung solcher Gegenüberstellungen, die durch das absolute *εἰκός* aus den beiden Grundschemen abdestilliert sind, mit der Absicht, die Entscheidung des Hörenden auf die Seite des *μὴ ἐρῶν* zu ziehen. So ist der Liebhaber ein unzuverlässiger *νοσῶν*, der Nichtliebhaber ein vertrauenswürdiger *σώφρων*, des ersteren Rausch dauert nur kurze Zeit, des letzteren Freundschaft kennt keine zeitliche Schranke. Der Liebende muß aus wenigen seinesgleichen gewählt werden, bei dem Nichtliebenden befindet sich der Beworbene in einem für ihn selbst umso günstigeren embarras de richesse und was dergleichen Spaltungen mehr sind. Dem Schüler lag es ob, diesen Schematismus sich durch Memorieren der einzelnen Topoi zu eigen zu machen und ihn zur Sicherheit schwarz auf weiß nach Hause zu tragen.

6. Mit dem Erotikos des Lysias sind wir mit einem Male in ein Problem eingetreten, um dessen Lösung sich besonders A. Gercke[1]) verdient gemacht hat, in das der attischen Gegnerschaft gegen die alte *τέχνη ῥητορική*. Da diese höchst merkwürdige literarische Querelle bei unserem Problem eine geradezu entscheidende Rolle spielt, so müssen wir uns in der Folge eingehender mit ihr befassen, zumal, wie wir mehr und mehr erkannt zu haben glauben, die eigentliche quaestio facti, um von Einzelheiten zu schweigen, von einer völligen

1) Hermes XXXII (1897) 341 ff.

Klärung noch weit entfernt ist. Da ist nun für unsere Zwecke eine Konstatierung wichtig, die die bisher charakterisierte Eikostechnik andersartigen Bestrebungen gegenüber scharf abgrenzt: Der Rhetor im Geiste des Korax und Tisias verschmähte eine direkte, persönliche Fühlung mit dem Publikum, sein Streben ist es, den Hörer durch die psychologische Richtigkeit seiner Aufstellungen zu fangen, ihn durch die logische Kunst seiner Dialektik zu berücken. Sein Instrument ist also im Prinzip ein völlig rationalistisches, eine indirekte Beeinflussung des Richtenden durch Einstellung auf seine persönlichen Bedürfnisse, durch Erweckung seiner persönlichen Anteilnahme an dem Falle, durch sprachliche Effekte ist nicht erstrebt. Will man von Sophistik sprechen, so vergesse man nicht, daß eine Sophistik des sachlichen Beweises, nie eine solche der ihrer Kräfte bewußt gewordenen Phrase vorliegt.

Eine Bemerkung sei hier gestattet. Das aus dem von Phaidros 'durchgepaukten' Tisias zitierte Beispiel hat folgenden Wortlaut: Wenn ein Schwacher und Mutiger einen Starken und Feigen niederhaut, ihm den Mantel oder sonst etwas raubt und dann vor Gericht gestellt wird, so soll keiner die Wahrheit sagen. Vielmehr soll der Feige sagen, er sei nicht von dem Tapferen allein niedergehauen worden, jener aber soll gerade das beweisen, daß sie allein waren und sich der [typischen] Wendung bedienen (ἐκείνῳ τῷ . . . .): Wie hätte ich, wie ich bin, mich an einen Mann wie jenen herangemacht? Der Gegner nun wird seine Feigheit nicht eingestehen, sondern wird versuchen, etwas anderes sich auszudenken und damit wieder dem Gegner eine Handhabe zur Widerlegung bieten. Es reizt, die Rekonstruktion dieses Torso einer tisianischen Tetralogie vorzunehmen, zu der Antiphon wenigstens einige Handhaben bietet. Vorauszusetzen ist der primitivere, von Aristoteles mitgeteilte Fall des Korax, bei dem der Kläger das absolute εἰκός gegen den Starken geltend machte, der Angeklagte dagegen sich durch das relative schützte. Tisias kehrte den Fall um: Der Starke ist von dem Schwachen geschlagen. Des Klägers Aufgabe ist, trotzdem seine Analyse des Falles auf das absolute εἰκός aufzubauen, da eine Geltendmachung des relativen von Seiten des zuerst Redenden völlig widersinnig wäre. Er ist gerade aus diesem Grunde genötigt, um überhaupt eine Wahrscheinlichkeit für sich zu gewinnen, von vielen Angreifern zu reden. Und zwar ordnet er diese, wie die Erwähnung der ἱμάτια zeigt, unter die aus Antiphon bekannte Rubrik der κακοῦργοι. Der Angeklagte weist nach, daß sie allein waren. Da das ἐλέγχειν doch ohne Zweifel ἐκ τῶν

εἰκότων geschah, so kann man unter Berücksichtigung des Raisonnements über die κακοῦργος-Frage in der ersten Tetralogie des Antiphon sich die Sache so ausgeführt denken, daß der Angeklagte sich zunächst auf das Thema des Gegners einließ, dann aber die Unzulässigkeit der Folgerung nachwies, indem es nicht wahrscheinlich sei, daß die anderen κακοῦργοι, über die der Kläger nichts Näheres anzugeben weiß, die winkende Beute zu seinen Gunsten im Stiche gelassen hätten. Über die Möglichkeit der Flucht der anderen mag die Debatte weitergegangen sein. Nachdem aber einmal die Wahrscheinlichkeit mehrerer Angreifer eliminiert war, wendete der Angeklagte den alten Koraxtopos an. Dabei mochte er zugleich weiter argumentiert haben τιμωρήσασθαι κάλλιον ἂν ἔδοξεν αὐτῷ ἢ ἀνάνδρως μηδὲν ἀντιδράσαντα διαφθαρῆναι[1]) und gerade dadurch den Gegner in die von Plato hervorgehobene üble Situation gebracht haben. Was nun die Wiedergabe Platos (273 B) anlangt, so macht zunächst die Stelle δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν der Prüfung Schwierigkeiten. Der Gegensatz des ἀληθές und des εἰκός ist schon für Korax und Tisias vorauszusetzen[2]) und wird natürlich von dem Phaidros begierig aufgegriffen. Und zwar glaube ich auf Grund der an den Tetralogieen gemachten Beobachtungen, daß das ἀληθές zunächst als dialektische Instanz von dem durch das εἰκός Bedrängten ins Treffen geführt wurde, und so dann auch außerhalb der Übungsvorlagen in der Theorie, soweit eine solche überhaupt bestand, seine Stelle fand, freilich in völlig anderem Sinne als bei Plato. Von diesem Gesichtspunkt aus will vielleicht die Stelle des Phaedrus 267 A verstanden werden, wo Tisias und Gorgias zusammen genommen sind und letzterer ohne Zweifel wörtlich zitiert ist, so daß auch für das πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον als für ein Zitat aus Tisias eine hohe Wahrscheinlichkeit spricht. Hier aber kommt etwas anderes hinzu. Daß der Kläger nicht seine Feigheit eingestehen will, wodurch er doch wenigstens eine wirksame Gegeninstanz gegen die Position des Angeklagten vom Standpunkt des εἰκός aus gewinnt, kann unmöglich in dem praktischen Übungsbeispiel selbst gestanden haben. Plato führt es an als eine durch die Techniker geforderte Lüge. Und nicht nur Plato. Erinnert man sich an das Aristoteleszitat aus Korax, so er-

1) Die Worte nach Ant. Α α 8, wo mit derselben nichtswürdigen Voraussetzung eines vorgeblichen Mannesmuts des Gegners die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten des begangenen Mordes und zu Ungunsten einer vorauszusetzenden Furcht vor Verurteilung gewendet wird.

2) So auch Wendland (a. a. O. p. 31, Anm. 2).

kennt man, daß dieses das *καταβάλλειν* des absoluten *εἰκός* durch das relative *εἰκός* veranschaulichen sollte und gerade aus diesem Grunde von dem Stagiriten auf das heftigste als ein *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* getadelt wird. Ebenso, glaube ich, steht es hier. Die rhetorische Anweisung des Tisias wird genau um derselben Ansicht willen, in der sie gegeben ist, getadelt. Bei der Umkehrung des Schulfalls ergab sich die weitere Spaltung in einen Gegensatz des *δειλός* und des *ἀνδρικός* von selbst, denn nur unter dieser Voraussetzung entsteht ein gültiges *εἰκός*. In diesem Falle nun, lehrt Tisias[1]), und um dessentwillen scheint überhaupt diese Umkehrung zu Lehrzwecken vorgenommen worden zu sein, muß der Kläger sich nach einer anderen Konstruktion des Falles umsehen, als die ihm unmittelbar an die Hand gegebene eine war, während der Kläger im Falle des Korax sich in völliger Identität mit ihr befand. Der Angeklagte muß natürlich immer sich reinwaschen. Man sieht also, daß auch in diese Feststellung des Rhetors durch die platonische Polemik ein ihr im Grunde völlig fremder Zug hineingetragen wird. Denn der Begriff des Wahren wird ja von dem Rhetor ebensowenig verwendet zur Markierung eines sittlichen Gegensatzes wie zur Hervorhebung des Faktischen, Tatsächlichen, das überhaupt hier gar nicht in Betracht kommt, wo es sich um Prämissen der dialektischen Redeübung handelt. Lediglich um die hier nötig gewordene Abweichung von den an sich richtig konstruierten Voraussetzungen des Falles ist es zu tun. Uns aber führt dieser Exkurs zu der Feststellung einer weiteren dialektischen Selbstüberwindung der Theorie. Die rhetorische Technik empfahl in Fällen, wo ein absolutes *εἰκός* durch Geltendmachung eines den Sprecher in den Augen der Richter herabsetzenden Momentes zu erreichen gewesen wäre, lieber auf dieses zu verzichten und die Anklage anders aufzubauen. Während sie sonst nur auf objektiven Erwägungen bei ihrer psychologischen Konstruktion und logischen Folgerung aufgebaut ist, zeigt sich in diesem sicher nachweisbaren Falle eine Rücksichtnahme auf die in der Schätzung des Richtenden gelegenen subjektiven Imponderabilien. Bezeichnenderweise kommt dieses Element jedoch nur für die Auswahl der anzulegenden objektiven Motive, also durchaus innerhalb des üblichen Rahmens zur Geltung.

**7.** Eine Notiz der Prolegomena zu Hermogenes[2]) weiß

---

1) *Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικὸν ἔγραψεν, ὡς ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικὸς ἰσχυρὸν καί δειλὸν συγκόψας ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος εἰς δικαστήριον ἄγηται, δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν.*

2) cf. Rhet. gr. Walz, IV p. 11 ff., Spengel, *Σ. τ.*, p. 25.

davon zu erzählen, daß Korax damit begonnen habe, *θεραπευτικοῖς καὶ κολακευτικοῖς καταπραῦναι*. Freilich ist hier deutlich die Vorstellung von wirklichen, an das versammelte Volk gehaltenen Reden vorhanden, und überhaupt gewinnt man aus den in der Umgebung dieses Zitats mitgeteilten speziellen Angaben mehr den Eindruck apokrypher Konstruktion als den einer wirklichen Überlieferung. Der lysianische Erotikos befremdet geradezu durch seinen ganz abrupten, jede konziliante Wendung verschmähenden Eingang. Andererseits begegnet das charakteristische Wort *θεραπεύειν* in der in vielem nachweisbar von der sizilischen Techne abhängigen Lehre des Anaximenes[1]) gerade bei der Anlage des Prooimions. Antiphons Vorlagen werden als hier möglicherweise anderweitig beeinflußt bei diesem Vergleiche besser aus Betracht gelassen. Wie immer man nun auch über diese Notiz denken mag, so ist jedenfalls das unbestreitbar, daß die sikeliotische Theorie in ihrem Kerne gerade durch ein starres Durchverfolgen rein objektiver Voraussetzungen charakterisiert wird und subjektive Zutaten allenfalls akzessorisch verwendet. Die Periode der attischen Rhetorik hat nun gerade dieses Element in den verschiedensten Formen für ihre Zwecke nutzbar gemacht. Um es mit den Worten des Aristoteles[2]) auszudrücken, so bricht sich prinzipiell der Grundsatz Bahn *Ἐπεὶ ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική, ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὑτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν.* Inwiefern gerade in dieser Epoche die bisher ihrer selbst noch unvollkommen bewußten Kräfte des Logos in Stil, Periode und Rhythmus mobilgemacht werden, das ist ein uns hier unmittelbar nicht kümmerndes, andererseits gerade in den letzten Jahrzehnten mit reichen Ergebnissen bearbeitetes Thema. Wenn wir für unsere Zwecke zunächst gerade an Thrasymachos[3]) exemplifizieren, so berechtigt uns hierzu nicht eine zeitliche Priorität oder eine besondere Bedeutung gerade dieses Rhetors, sondern lediglich die Tatsache, daß wir hier uns auf bekannte und nicht mehr umstrittene Ergebnisse der Forschung berufen können. Um die Stellung dieses Rhetors, der zuerst die Bedeutung der Affekte nutzbar zu machen wußte, zu würdigen, genügt es auf Platos Bericht zu verweisen, der mit seiner leise ironischen homerischen Periphrase des Namens von diesem Meister des Brusttons sagt *τῶν γε μὴν οἰκτρογόων ἐπὶ γῆρας καί πενίαν ἑλκομένων λόγων κεκρα-*

1) cf. 67, 7. Wendland (a. a. O. p. 31).
2) Rhet. B 1377 b, 21 ff.
3) cf. Schwartz, De Thrasymacho Chalcedonio. Rostock 1892.

τηκέναι τέχνη[1]) μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος. ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονεν καὶ πάλιν ὠργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν, ὡς ἔφη, διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὁθενδὴ κράτιστος (267 CD). Dabei ist es denn überaus bezeichnend, daß wir wiederum auf die Schemen Arm-Reich, Jung-Alt stoßen, also die direkte Weiterbildung der Theorie verfolgen können. Aus ihnen ist aber etwas ganz anderes geworden als bei Korax und Tisias. Wurde hier objektiv aus dem Begriff des Alters argumentiert, daß der unter diese Rubrik bezogene Angeklagte nicht den Anfang bei einer Schlägerei gemacht haben kann, wurde hier objektiv aus dem Begriff der Armut gefolgert, daß die mit ihm charakterisierten Leute zu Neuerungen neigen, da sie nichts zu verlieren haben, so werden diese Schemen hier zum ersten Male in die Theorie einbezogen als für die Erweckung gewisser Stimmungen (ἔλεοι) wirksam. Schließlich wurde über die objektive Konstruktion des Falles hinausgegangen durch Hereinbeziehung gewisser persönlicher Eigenschaften des Gegners, die geeignet waren, die Richter gegen ihn einzunehmen (διαβολή), ein Grundsatz, der seinem Schöpfer von Seiten des Dichters der Δαιταλεῖς einen witzigen Seitenhieb eintrug (frg. 198).

8. Daß Gorgias auf dem sprachlich-formalen Gebiet der Rhetorik Epoche gemacht hat, kann heute als ausgemacht gelten. Dagegen ist darüber, von welcher Art seine Stellung in der formalen Dialektik war, noch keine rechte Klarheit gewonnen worden. Die so dringend notwendige Abgrenzung gegen die sizilische τέχνη ist unterlassen worden, und es muß dann scheinen, als ob nach einem nicht eben sehr disharmonischen Ablauf der rhetorischen Entwicklung plötzlich etwa mit Beginn des vierten Jahrhunderts die Opposition des platonischen Phaidros, des Alkidamas und des Isokrates einsetzt. Eine erneute Prüfung des Sachverhalts hat uns gerade hier die überwältigende Bedeutung des Leontiners von einer neuen Seite gezeigt. Denn auf ihn ist die vielbesprochene Übereinstimmung in der Polemik der drei genannten Kritiker gegen die sizilische Techne und ihre attischen Nachfahren zurückzuführen. Direkte Zeugnisse über die rhetorische Gesamtauffassung des Gorgias liegen drei vor, das erste wiederum aus dem Phaidros (267 A), wo von Gorgias und Tisias gemeinsam geredet wird, von ihm aber die Erfindung des τὰ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιεῖν διὰ ῥώμην λόγου καινά τε ἀρχαίως

1) κεκρατηκέναι ist absolut gebraucht. Ich kann weder Schwartz, der τέχνην konjiziert, noch Gercke, der τὰ Πρωταγόρεια als Objekt hinzudenkt (a. a. O. p. 352, Anm. 2), beitreten.

*τά τ' ἐναντία καινῶς*, ferner der *συντομία λόγων* und der *ἄπειρα μήκη* als charakteristisch hervorgehoben wird. Das findet seine Ergänzung und Bestätigung durch Aristoteles Rhet. *Γ* 1419b 3, wo über die richtige *χρῆσις* von Ernst und Scherz gesagt wird *δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ*, ferner durch eine Mitteilung des Cicero aus Aristoteles *Συναγωγὴ τεχνῶν*, wo im Anschluß an die communes loci des Protagoras weiter fortgefahren wird (Brutus 47) quod idem fecisse Gorgiam, quem singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisse, quod iudicaret hoc oratoris maxume proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus affligere. Diese Angaben schon genügen in Verbindung mit dem über Thrasymachos Gesagten, um einen Einblick in die spezifische Verschiedenheit dieser attischen Techniker von ihren die sizilische Tradition direkt fortsetzenden Kollegen zu gewinnen. Nicht mehr die rationalistisch durchverfolgten objektiven Schemen werden zum Kampfe aufgeboten, sondern es wird unter Benutzung der in dem Logos selbst vorhandenen Kräfte die Debatte übergeleitet auf gewisse, dem Gegenstand innewohnende Imponderabilien: Hat A gelobt, muß B tadeln, wo A durch würdigen Ernst die Hörer zu packen gesucht hatte, pariere B durch Witz. Auch hier zeigt es sich wieder, daß die Rhetorik eine konträre Zweiheit herausbildet. Dieses Mal aber ist das Material aus der psychischen Disposition des Hörers gewonnen, und auf die Auslösung vorauszusetzender Spannungen zur rechten Zeit ist es abgesehen. So tritt an Stelle des *εἰκός*, des objektiven 'Was?', das Schlagwort vom *καιρός*, dem subjektiven 'Wie?', die weise Berücksichtigung der jeweiligen Umstände, die die Richtschnur abgibt für die äußere Ausdehnung und vor allem für die Abstimmung der Rede, die jetzt als ein wichtiges Mittel der Wirkung zum ersten Mal ihre Einordnung in die Redetheorie erfährt.

Nach einem bald seltsam mißdeuteten, bald ziemlich verächtlich bei Seite geschobenen Bericht[1]) hat Gorgias *περὶ τοῦ καιροῦ* geschrieben. Er findet sich bei Dionysius von Halicarnass *περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* p. 45, 6ff. Usener-Radermacher. *Καὶ μηδεὶς οἰηθῇ με καθάπαξ ταῦτα παραγγέλλειν ὡς ἡδονῆς αἴτια διὰ παντὸς ἐσόμενα ἢ τἀναντία ὀχλήσεως· οὐχ οὕτως ἀνόητός εἰμι· οἶδα γὰρ ἐξ ἀμφοῖν γινομένην πολλάκις ἡδονήν, τότε μὲν ἐκ τῶν ὁμοιογενῶν, τότε δὲ ἐκ τῶν ἀνομοιογενῶν· ἀλλ' ἐπὶ πάντων οἴομαι δεῖν τὸν καιρὸν θηρᾶν· οὗτος γὰρ ἡδονῆς*

---

1) Vgl. jedoch Scheel, De Gorgianae disciplinae vestigiis. Diss. Rostock 1890, p. 18ff.

καὶ ἀηδίας κράτιστον μέτρον. καιροῦ δὲ οὔτε ῥήτωρ οὐδεὶς οὔτε φιλόσοφος εἰς τόδε γε τέχνην ὥρισεν, οὐδ' ὅςπερ πρῶτος ἐπεχείρησε περὶ αὐτοῦ γράφειν Γοργίας ὁ Λεοντῖνος οὐδὲν ὅτι καὶ λόγου ἄξιον ἔγραψεν· οὐδ' ἔχει φύσιν τὸ πρᾶγμα εἰς καθολικὴν καὶ ἔντεχνόν τινα περίληψιν πεσεῖν, οὐδ' ὅλως ἐπιστήμῃ θηρατός ἐστιν ὁ καιρὸς ἀλλὰ δόξῃ. ταύτην δ' οἱ μὲν ἐπὶ πολλῶν καὶ πολλάκις γυμνάσαντες ἄμεινον τῶν ἄλλων εὑρίσκουσιν αὐτόν, οἱ δ' ἀγύμναστον ἀφέντες σπανιώτερον καὶ ὥςπερ ἀπὸ τύχης. Wir werden dem Dionys hier nicht widersprechen, wenn er die eigentümliche Schwierigkeit der begrifflichen Fassung des durchaus relativen Begriffes des καιρός hervorhebt, werden aber seinem Werturteil über seine Vorgänger im allgemeinen und über Gorgias insbesondere umso weniger Gewicht beilegen, als er selbst gar nichts Originales darüber beizubringen weiß und andererseits der Begriff des καιρός geradezu eine zentrale Bedeutung in der Polemik des Alkidamas und Isokrates hat. Die Kunst des Sekretierens der Vorgänger und die Verwendung des Zitats zu lediglich polemischen Zwecken ist ja auch schon in der antiken Schriftstellerei mit Erfolg geübt worden.

Bei der Rekonstruktion des Gedankengangs der Gorgianischen Programmschrift gehen wir aus von einer rhetorischen Einlage des Isokrates im Eingang seines Panegyricus. Der Redner begründet durch sie die nochmalige Bearbeitung eines nicht eben neu zu nennenden Vorwurfs (7 ff.) *Πρὸς δὲ τούτοις, εἰ μὲν μηδαμῶς ἄλλως οἷόν τ' ἦν δηλοῦν τὰς αὐτὰς πράξεις ἀλλ' ἢ διὰ μιᾶς ἰδέας, εἶχεν ἄν τις ὑπολαβεῖν ὡς περίεργόν ἐστι τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκείνοις λέγοντα πάλιν ἐνοχλεῖν τοῖς ἀκούουσιν· ἐπειδὴ δ' οἱ λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν φύσιν, ὥσθ' οἷόν τ' εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν πολλαχῶς ἐξηγήσασθαι, καὶ τά τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι καὶ τά τε παλαιὰ καινῶς διελθεῖν καὶ περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν, οὐκέτι φευκτέον ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν ἕτεροι πρότερον εἰρήκασιν, ἀλλ' ἄμεινον ἐκείνων εἰπεῖν πειρατέον. Αἱ μὲν γὰρ πράξεις αἱ προγεγενημέναι κοιναὶ πᾶσιν ἡμῖν κατελείφθησαν, τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προσήκοντα περὶ ἑκάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασι εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἴδιόν ἐστιν.* Hier verbindet sich ein nachweisliches Gorgiaszitat mit der Betonung des καιρός so glücklich, daß meines Erachtens nicht zu zweifeln ist, daß Isokrates diese ganze Motivierung seines Elaborats so gut wie wörtlich seinem Meister Gorgias entnommen hat. Die Theorie des Gorgias erhob den Schüler zur Freiheit über den Stoff, der als solcher gleichgültig ist und zu jedermanns Verwendung da-

liegt. Das 'Wie' aber, die angemessene Wahl des Tones ist Sache des Redners. Hierbei kehrt das Zitat des Phaidros aus Gorgias wieder. Auch eine Berücksichtigung der stilistischen Mittel scheint in diesem Zusammenhang von Gorgias gefordert worden zu sein. Eine weitere Stelle zeigt ebenso die Theorie vom *καιρός* in Verbindung mit einem nachweislichen Gorgiaszitat und ist auch im übrigen unserer Stelle ähnlich. Es ist die vielbehandelte Stelle *κατὰ τῶν σοφιστῶν* 16 ff. *Βούλομαι δ' ἐπειδή περ εἰς τοῦτο προῆλθον, ἔτι σαφέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτῶν. Φημὶ γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἤν τις αὑτὸν παραδῷ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις, ἀλλὰ τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν· τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μῖξαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι*[1]) *καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν, ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι, καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἵαν χρὴ τὰ μὲν εἴδη τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι, τὸν δὲ διδάσκαλον τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἷόν τ' εἶναι διελθεῖν ὥστε μηδὲν τῶν διδακτῶν παραλιπεῖν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὑτὸν παράδειγμα παρασχεῖν, ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους εὐθὺς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι λέγοντας.* Das Gorgiaszitat ist dieses Mal aus Platos Gorgias kenntlich zu machen. Dort handelt es sich 463 A um eine Definition der Rhetorik, die Sokrates sich scheut zu geben. *Ὀκνῶ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα.* Als ihn dann Gorgias selbst bittet, ohne Scheu vor ihm zu reden, antwortet er *δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις.* Sokrates travestiert also die Urdefinition des Gorgias, indem er die Bestimmungen zwar, wie sie sich auch bei Isokrates finden, beibehält, dem Ganzen aber den Charakter einer *τέχνη* abspricht. Zweifelhaft muß bleiben, ob Gorgias selbst *στοχαστική* oder *δοξαστική* geschrieben hat. Es wäre jedoch so recht in seiner Manier, wenn er diese beiden Synonyma des Gleichklangs wegen in der Definition selbst zusammengestellt hätte, da ein Grund für eine Änderung weder für Isokrates noch für Plato ersichtlich ist. Beide Worte drücken den feinen Takt in der Er-

1) Vgl. auch Plato Menexenos 235 A.

fassung der Imponderabilien im Gegensatz zu dem gedächtnismäßigen Wissen aus.

Ein ähnliches Schicksal waltet über zwei gleichfalls vielbehandelten Stellen Platos, die eine andere Definition der Rhetorik nach Gorgias enthalten. Im Gorgias definiert dieser selbst 452 E als seine Aufgabe *τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ ξυλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς ξύλλογος γίγνηται.* Das wird dann von Sokrates ergänzt *λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργὸς ἔστω ἡ ῥητορική, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ· ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθὼ τοῖς ἀκούουσι ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν;* Hiermit erklärt sich denn auch Gorgias vollkommen einverstanden: *οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλά μοι δοκεῖς ἱκανῶς ὁρίζεσθαι· ἔστι γὰρ τοῦτο τὸ κεφάλαιον αὐτῆς.* Diese Unabhängigkeit des Logos von dem jeweiligen Substrat und seine Tendenz, die einzig in die psychische Beeinflussung des Hörers zu verlegen ist, kehrt an einer bezeichnenden Stelle des Phaidros wieder (260 D ff.). Nachdem nämlich im Anschluß an Lysias die sizilische Technographie und was in Attika ihr anhing eine Kritik von der materiellen Instanz des *ἀληθές* her erfahren hat, macht sich Sokrates den Einwand: „Vielleicht tuen wir aber der Kunst der Rede Unrecht. Sie könnte zu uns sprechen: Was schwatzt ihr da, ihr wunderlichen Leute? Ich zwinge ja gar nicht einen, der die Wahrheit nicht kennt, reden zu lernen. Mein Rat geht vielmehr dahin, sich mir erst zu nahen, wenn man jene sich angeeignet hat. Darauf aber tue ich mir allerdings etwas zu gute, daß auch einer[1]), der die Wahrheit kennt, deshalb gleichwohl ohne mich um nichts mehr imstande sein wird, kunstgemäß (*τέχνῃ*) zu überreden.“ Darauf Phaidros: „Und da hätte sie doch wohl Recht, wenn sie also redete?“ Sokrates: „Allerdings, das heißt, wenn die Worte, die ihr begegnen (*οἵ γε ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι*), ihr auch bezeugen, daß sie eine *τέχνη* zu nennen ist. Denn es kommt mir so vor, als höre ich gewisse Worte, die sich an sie heranmachen und ihr nachweisen: Du bist gar keine *τέχνη*, sondern nur eine *ἄτεχνος τριβή*.“ Diese seltsamen *λόγοι* möchte Phaidros gerne hören, und Sokrates tut ihm den Gefallen, sie feierlichst zu beschwören.

Was nun folgt, ist keineswegs ein personifiziertes Zitat aus dem platonischen Gorgias, es ist vielmehr ein Zitat aus Gorgias selbst. In

---

1) Zu *οὐδὲν μᾶλλον* vgl. Plato Gorgias 457 B.

der Personifikation ist auch viel mehr zu sehen als ein bloßer Kunstgriff des Dialogschreibers, es paßt vielmehr diese persönliche Einführung der *τέχνη τῶν λόγων* und dann der *λόγοι* vortrefflich gerade zu Gorgias, dessen Lieblingsgedanke, wie sich noch zeigen wird, die Auffassung des Logos als eines lebenskräftigen Organismusses, als eines gewaltigen Tyrannen, als eines in Ebbe und Flut gleich der Menschenseele selbst hin und her bewegten Lebewesens ist. Der Schüler bittet die von dem Meister beschworenen Logoi *Ἐρωτᾶτε*, und sie beginnen.

Dieser Einführung nimmt man nun jeden Charme, wenn man an die Einführung einer Stelle aus Plato selbst oder an eine Fiktion ad hoc denkt. Vielmehr steht die Sache so. Sokrates räumt ein, daß eine gewisse Richtung der Rhetorik, der er sich nunmehr zuwendet, allerdings mit gutem Grund jenes odium, das auf die Betätigung des Lysias und seiner wissenschaftlichen Clique gefallen war, abschütteln darf, daß sie aber zugleich damit nach seiner Ansicht den Boden unter den Füßen verliert, indem von ihrer Tätigkeit nicht mehr, wie auch die Kritik des platonischen Gorgias hervorhebt, als von einer *τέχνη* geredet werden kann. Diese Selbstaufhebung aber geschieht nicht durch Worte Platos, sondern durch Worte ihres Stimmführers selbst, der seinerseits das Wort *τέχνη* beibehält: *Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι; καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;* Der gorgianische Charakter des Zitats wird für uns hier noch sichergestellt durch die im Gegensatz zu dem materiellen Substrat herausgebildeten Gesichtspunkte des *σμικρόν* und des *μέγα*, das *σπουδαῖον* erinnert an die angeführte Aristotelesstelle. Der Lysiasschüler ist nicht gewillt, diese weitgehende Relativität zuzugestehen: *οὐ μὰ τὸν Δί', οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ γράφεται τέχνῃ, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.* Sokrates fällt ein und opponiert scherzhaft gegen diese sizilisch schulgerechte Abgrenzung durch eine lächerliche Konsequenz aus der gorgianischen Definition: *Ἀλλ' ἢ τὰς Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἃς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες συνεγραψάτην, τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγονας;* Die Voraussetzung dabei ist, daß bei der Ignorierung des materiellen Substrats, das ganz aus der Debatte ausgeschaltet werden soll, die Konsequenz die wäre, daß auch die vielredenden homerischen Helden in gleicher Weise als Techniker zu gelten hätten *μόνον περὶ λόγων.*

Phaidros gesteht seine Unkenntnis solcher Techniker ein: *Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις ἤ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα.* Mit diesem Schluß „Es müßte denn gerade sein, daß du unseren Gorgias zu einer Art Odysseus stempeln willst" sagt er zugleich deutlich, woher dieser Wind weht. Die Basierung der Rhetorik ganz im allgemeinen auf die in dem Logos vorhandenen Kräfte, ganz gleich, wo und wie sich diese betätigen, wie es Gorgias und sein Anhang versuchen, nimmt dieser den Charakter einer Wissenschaft. Nun muß man beachten, daß bisher immer noch die Fiktion der zur Desavouierung ihres eigenen Meisters beschworenen Logoi festgehalten war. Durch das Mal-à-propos des Phaidros ist nun mit einem Male der Spuk zerstört, und die Geister verschwinden betroffen wie im Märchen, sobald man ihre Namen nennt. Das deuten die Worte des Sokrates an: *Ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν* = Da magst du wohl recht haben. Doch lassen wir unsere Geister, da sie ihren Zweck erfüllt haben, nun ziehen.

Kehren wir jedoch zu der Stelle der isokrateischen Sophistenrede 16 ff. zurück. Erinnern wir uns, daß der Rhetor von den *ἰδέαι*, das ist mit genauer Entsprechung von den Gesichtspunkten sprach, auf deren passende Mischung und Anordnung bei den jeweiligen *πράγματα* alles ankomme. Dabei war die Beachtung der *καιροί* empfohlen und eine gorgianische Definition der Rhetorik verwendet. Diese Stelle hat, wie man längst bemerkt hat, eine auffällige, zum Teil wörtliche Parallele in dem platonischen Phaidros 272. Hier wird als Ideal der Rhetorik bezeichnet, die *εἴδη τῆς ψυχῆς* kennen zu lernen, sodann die *εἴδη τῶν λόγων*, schließlich die richtige Anwendung auf die *πράγματα*. *Ταῦτα δὲ ἤδη πάντ' ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσ' ἂν εἴδη μάθῃ λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὔ.* Das Gemeinsame, das zu lebhaften Prioritätsdebatten geführt hat, ist hier ausschließlich Gorgias aufs Konto zu setzen, zumal unter den *εἴδη τῶν λόγων*, deren richtige Anwendung nach den *καιροί* gefordert wird, als Beispiel neben der thrasymacheischen *ἐλεεινολογία* die *βραχυλογία* auftritt. Die Bedeutung der Kürze oder Länge der Rede hatte ja Gorgias nach dem Bericht Platos in demselben Phaedrus 267 B für die Rhetorik nutzbar gemacht, wie auch aus dem Gorgias 449 B ff. gut ersichtlich ist, wo Gorgias auf die Bitte des Sokrates um kurze Antworten entgegnet *Εἰσὶ μέν, ὦ Σώκρατες, ἔνιαι τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιεῖσθαι.*

οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαί γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἕν ἐστιν ὧν φημί, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν. In jener isokrateischen Stelle nach Gorgias fand sich aber ferner auch die Forderung des γυμνασθῆναι περὶ τὰς χρήσεις τῶν ἰδεῶν. Diese Metapher hat sich in ihrer Verbindung mit dem καιρός auch in dem Bericht des Dionysius über die Schrift des Gorgias von diesem Gegenstand erhalten. Sie ist viel mehr in diesem Zusammenhang als ein vager Vergleich, sondern ein bewußtes Schlagwort derer, die die praktische Übung im taktvollen Anpassen dem gedächtnismäßigen Memorieren einer ἐπιστήμη entgegenstellen. In dem οὐδ' ἐπιστήμῃ θηρατός ἐστιν ὁ καιρὸς ἀλλὰ δόξῃ des dionysischen Raisonnements erkennen wir noch die alte Frontstellung, die bei Plato, Isokrates und Alkidamas stets im Auge zu behalten ist, ebensowohl wie die Definition des Gorgias von einer δοξαστικὴ τέχνη. Aus Gorgias' eigenem Munde hören wir in dem gleichnamigen platonischen Dialog 456 D ff. eine ausführliche Erörterung über die These δεῖ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὥσπερ τῇ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ, und der Vergleich mit der Gymnastik durchzieht den ganzen Dialog ebenso wie der gleichfalls gorgianische Vergleich mit der Arzneikunde. Plato kämpft auch hierbei im Gorgias mit dessen eigenen Waffen gegen ihn, und dieses noch in einer besonderen Pointierung jenes Vergleiches. An der bezeichneten Stelle des Gorgias lehnt der Rhetor es ab, die Verantwortung für einen schlechten Gebrauch der Beredsamkeit bei Schülern zu übernehmen, ein Standpunkt, den bekanntlich der Philosoph von seinen Positionen aus im Verlaufe des Dialogs als unhaltbar nachzuweisen bestrebt ist. Dabei wird der Vergleich mit der ja auch einer falschen Anwendung zugänglichen Gymnastik in breiter Weise durchgeführt. Schlagende Parallelstellen aus Isokrates wie Nicocles 3 ff. περὶ ἀντιδόσεως 251 ff. beweisen natürlich nicht die Abhängigkeit von dem platonischen Gorgias, der diese These ja schließlich ausdrücklich widerlegt, sondern vielmehr den gorgianischen Ursprung. Ein Zweifel könnte entstehen über die auffallende Parallele von περὶ ἀντιδόσεως 180 ff. und Gorgias 463 E ff., da an dieser Stelle Sokrates selbst redet. Es handelt sich um die im Anschluß an die Scheidung von Leib und Seele getroffene Zuteilung der τέχναι. Im Gorgias schließt sich die Erörterung gerade an die kritische Heranziehung der gorgianischen Definition der Rhetorik an und weist dem Leib γυμναστική und ἰατρική zu, der Seele die sogenannte πολιτική. In dieses Schema werden dann die falschen Surrogate der Schmeichelkünste eingezeichnet, wobei die ῥητορική an Stelle der δικαιοσύνη, eines Unterteils der πολιτική tritt. Bei Iso-

krates tritt auf die Seite des Leibes die *παιδοτριβική* und *γυμναστική*, auf die der Seele die (isokrateische) *φιλοσοφία*. Bei beiden Autoren findet sich das Wort *ἀντίστροφος* zur Bezeichnung des Verhältnisses. Bei Isokrates folgt eine weitere Ausführung der Ähnlichkeit der Methoden. Was für den Paidotriben die *σχήματα τὰ πρὸς τὴν ἀγωνίαν* sind, sind im anderen Fall die *ἰδέαι ἅπασαι, αἷς ὁ λόγος τυγχάνει χρώμενος. Ἐμπείρους δὲ τούτων ποιήσαντες καὶ διακριβώσαντες ἐν τούτοις πάλιν γυμνάζουσιν αὐτούς, καὶ πονεῖν ἐθίζουσι καὶ συνείρειν καθ' ἓν ἕκαστον ὧν ἔμαθον ἀναγκάζουσιν, ἵνα ταῦτα βεβαιότερον κατάσχωσι καὶ τῶν καιρῶν ἐγγυτέρω ταῖς δόξαις γένωνται. Τῷ μὲν γὰρ εἰδέναι περιλαβεῖν αὐτοὺς οὐχ οἷόν τ' ἐστίν· ἐπὶ γὰρ ἁπάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσι τὰς ἐπιστήμας, οἱ δὲ μάλιστα προσέχοντες τὸν νοῦν καὶ δυνάμενοι θεωρεῖν τὸ συμβαῖνον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πλειστάκις αὐτῶν τυγχάνουσι. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον ἐπιμελούμενοι καὶ παιδεύοντες μέχρι μὲν τοῦ γενέσθαι βελτίους αὐτοὺς αὑτῶν τοὺς μαθητὰς καὶ ἔχειν ἄμεινον τοὺς μὲν τὰς διανοίας, τοὺς δὲ τὰς τῶν σωμάτων ἕξεις, ἀμφότεροι δύνανται προαγαγεῖν· ἐκείνην δὲ τὴν ἐπιστήμην οὐδέτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες, δι' ἧς ἂν οἱ μὲν ἀθλητὰς οὓς βουληθεῖεν, οἱ δὲ ῥήτορας ἱκανοὺς ποιήσαιεν, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄν τι συμβάλοιντο, τὸ δ' ὅλον αἱ δυνάμεις αὗται καταγίγνονται τοῖς καὶ τῇ φύσει καὶ ταῖς ἐπιμελείαις διενεγκοῦσιν.* Diese Ausführungen über die *τέχνη δοξαστικὴ καιρῶν* im Gegensatz zu der *ἐπιστήμη* führen uns schon ins gorgianische Geleise. Wir können aber auch außerdem die Sache durch eine schlagende Parallele, dieses Mal aus Gorgias selbst, definitiv entscheiden. Denn in dessen Helena lesen wir 14 *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.* Danach rührt sowohl der Vergleich mit der Arzneikunde wie der mit der Gymnastik von ihm her und ebenso die echt gorgianische Antithese von Leib und Seele. Dabei trifft es sich nun günstig, daß in der Antidosis 250, also unmittelbar vor den gorgianischen Ausführungen über den Mißbrauch der Beredsamkeit derselbe Vergleich sich schon findet zugleich mit einer Wertung der beiden Gegensätze: *ὃ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι προκρίναιεν μὲν ἂν τὴν ψυχὴν σπουδαιοτέραν εἶναι τοῦ σώματος, οὕτω δὲ γιγνώσκοντες ἀποδέχονται μᾶλλον τοὺς γυμναζομένους τῶν φιλοσοφούντων* (d. i. *τῶν ῥητόρων*). *καίτοι πῶς οὐκ ἄλογον τοὺς τοῦ φαυλοτέρου ποιουμένους τὴν ἐπιμέλειαν ἐπαινεῖν μᾶλλον ἢ τοὺς τοῦ σπουδαιοτέρου, καὶ ταῦτα πάντων εἰδότων διὰ μὲν εὐεξίαν σώματος οὐδὲν πώποτε τὴν πόλιν τῶν ἐλλογίμων ἔργων διαπραξαμένην, διὰ δὲ φρόνησιν ἀνδρὸς εὐδαιμονεστάτην καὶ μεγίστην*

τῶν Ἑλληνίδων πόλεων γενομένην; Hier steht auch das bei Plato gebrauchte Wort εὐεξία. Auch dem Gegensatz ἰατρική — φιλοσοφία begegnen wir bei Isokrates Busiris 22, wo es von den ägyptischen Priestern heißt τοῖς μὲν σώμασι ἰατρικὴν ἐξεῦρον ἐπικουρίαν, οὐ διακεκινδυνευμένοις φαρμάκοις χρωμένην ἀλλὰ τοιούτοις ἃ τὴν μὲν ἀσφάλειαν ὁμοίαν ἔχει τῇ τροφῇ τῇ καθ' ἡμέραν, τὰς δ' ὠφελείας τηλικαύτας ὥστ' ἐκείνους ὁμολογουμένως ὑγιεινοτάτους εἶναι καὶ μακροβιωτάτους, ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν, ἣ καὶ νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύναται. So zeigt es sich, daß die Gedanken des Gorgias in den verschiedensten Mischungen bei Isokrates auftreten. Plato aber führt auch in den Ausführungen über die Schmeichelkünste die eigenen θρέμματα γενναῖα gegen ihren Vater ins Feld. Unter seinen Händen büßt dann die ῥητορική ihren Platz ein und wird zur κολακευτική degradiert. Wenn es von ihr heißt, daß sie οὐ γνοῦσα, ἀλλὰ στοχασαμένη ihre Maskerade vornimmt, so wird mit diesem Ausdruck (ebenso wie später noch einmal 465 A τοῦ ἡδέος στοχάζεται) dem Gorgias mit einer gewissen Malice seine στοχαστικὴ τέχνη aufgestochen. Die Personifikation will wiederum als beabsichtigt in der Polemik gegen Gorgias gewürdigt sein. Das θηρεύεται erinnert auffällig an des Dionysius οὐδ' ἐπιστήμη θηρατός ἐστιν ἀλλὰ δόξῃ. Zugleich fällt auch ein Licht auf die andere Definition des Gorgias, die in dem gleichnamigen Dialog 452 E gebracht und mit so großer Feierlichkeit im Phaidros vorgeführt wird. Wenn nämlich an jener Stelle des Gorgias unmittelbar fortgefahren wird καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην, so haben wir auch hier wieder ein unmittelbares Zitat zu sehen. Das Verhältnis zu Arzt und Paidotrib ist das der Seele zum Körper, also ein führendes, beherrschendes, was wiederum durch περὶ ἀντιδόσεως 180 aufgenommen wird. Der Ausdruck δοῦλος zur Bezeichnung des von der Redekunst Überwältigten wird im Philebus 58 A ausdrücklich aus Gorgias zitiert, und zum Überfluß können wir den korrespondierenden Begriff des δυνάστης μέγας für den Logos selbst aus Gorgias Helena 8 direkt entnehmen. In eine solche Lobpreisung des Logos als des führenden und herrschenden Elements im staatlichen und privaten Leben und als eines spezifischen Vorzugs des Menschen vor dem Tier laufen die beiden mit einander übereinstimmenden Stellen Nicocles 2 ff. und περὶ ἀντιδόσεως 251 ff. aus. Daß Gorgias vor lauter Lob der Rhetorik nur schwer zu einer Definition zu bringen ist, ist ein gewiß beabsichtigter Zug der platonischen Zeichnung. Dieses Lob findet sich Gorgias 456 A ff. verbunden

mit der Verteidigung gegen die Möglichkeit einer mißbräuchlichen Anwendung unter Exemplifizierung mit der Gymnastik. Die isokrateischen Parallelstellen weisen den gleichen Gedankengang auf, erinnern noch ganz besonders an Gorgias durch die Wendung *τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐγκωμιάζομεν*, worin ja nach der antiken Tradition gerade Gorgias das proprium munus des Redners sah, und ersetzen das als gorgianisch nachweisbare *δυνάστης* durch *ἡγεμών*. An der ersteren Stelle erscheint die später noch heranzuziehende Folgerung *ὥστε τοὺς τολμῶντας βλασφημεῖν περὶ τῶν παιδευόντων καὶ φιλοσοφούντων ὁμοίως ἄξιον μισεῖν ὥσπερ τοὺς εἰς τὰ θεῶν ἐξαμαρτάνοντας*. Dabei ist zu beachten, daß die Stelle Antidosis 251 ff. ausdrücklich als eine Sammlung von Gemeinplätzen gekennzeichnet ist: *Πολὺ δ' ἄν τις ἔχοι πλείους τούτων ἐναντιώσεις συναγαγεῖν τῶν ἀκμαζόντων τε μᾶλλον ἢ γὼ καὶ τοῦ καιροῦ τοῦ παρόντος μὴ φροντιζόντων. ἐπεὶ καὶ τάδε περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἔνεστιν εἰπεῖν.*

Des Isokrates rhetorische Grundanschauungen, wie sie sich aus gelegentlich eingestreuten Gemeinplätzen und aus prinzipiellen Ausführungen eruieren lassen, weisen eine Anzahl Züge auf, die wir überall, nur nicht bei diesem Jahre lang feilenden, peinlich stilisierenden, jeglichen originellen Einfalls baren Meister der Studierstube erwarten würden. Hierunter rechnen wir auch die stereotype Hervorhebung der praktischen, sich von Fall zu Fall an der jeweiligen Gelegenheit orientierenden dialektischen Gymnastik und die Befehdung des Wissens und der Wissenschaft in der Rhetorik. Er setzt eben hierin nur die methodischen Traditionen seiner Schule, also des Gorgias, fort. Im Munde des Meisters der Stegreifrede, dem es so recht wohl war, wenn er die Klinge mit einem durch den Zufall dargebotenen Gegner kreuzen konnte, wie ihn der Eingang des platonischen Dialogs schildert, klang alles das viel selbstverständlicher als in dem des Isokrates, bei dessen Kampf gegen die sich auf eine feste *ἐπιστήμη* berufenden Techniker man den Verdacht nicht los wird, daß er mit papiernen Waffen offene Türen einrennt.

Plato und Isokrates treffen in oft bis auf das Wort parallelen Stellen zusammen in der Kritik der drei für den Redner in Betracht kommenden Elemente. Von Isokrates ist hier heranzuziehen die schon des öfteren zitierte Stelle der Sophistenrede und zwar im Zusammenhang mit den unmittelbar vorausgehenden Zeilen (XIII, 14 ff.), ferner die gleichfalls zitierte Stelle Antidosis 180 ff. im Zusammenhang mit dem unmittelbar Folgenden. Die erstere Stelle beginnt mit einem

Kampf gegen die ἐπιστήμη. *Αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἁπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις· ἡ δὲ παίδευσις τοὺς μὲν τοιούτους τεχνικωτέρους καὶ πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν (οἷς γὰρ νῦν ἐντυγχάνουσι πλανώμενοι, ταῦτ' ἐξ ἑτοιμοτέρου λαμβάνειν αὐτοὺς ἐδίδαξεν), τοὺς δὲ καταδεεστέραν τὴν φύσιν ἔχοντας ἀγωνιστὰς μὲν ἀγαθοὺς ἢ λόγων ποιητὰς οὐκ ἂν ἀποτελέσειεν, αὐτοὺς δ' ἂν αὑτῶν προαγάγοι καὶ πρὸς πολλὰ φρονιμωτέρως διακεῖσθαι ποιήσειεν.* Im folgenden erfahren wir dann, daß es sich bei diesem Wissen von nur relativem Wert um ein Wissen der *ἰδέαι* handelt, deren geschickte praktische Anwendung erst den Meisterringer macht. In den Worten der Sophistenrede fand sich die gorgianische Definition der Rhetorik, in denen der Antidosis, zu denen wir nunmehr übergehen, wird das Ganze vorgetragen im Anschluß an die gorgianische Gegenüberstellung von Leib und Seele, Gymnastik und Rhetorik. Die Betonung der *καιροί* begegnet an beiden Stellen. Unmittelbar an die mitgeteilte Stelle aus *περὶ ἀντιδόσεως*, in dem schon ein Ausfall gegen das *εἰδέναι* unternommen worden war, schließt sich von 186 ab eine prinzipielle Auslassung über die Eigenart und die Bedeutung jener drei Faktoren. *Ὁ μὲν οὖν τύπος τῆς φιλοσοφίας τοιοῦτός τίς ἐστιν.* Dabei steht an der Spitze das *πεφυκέναι καλῶς*, welches ein *ἀνυπέρβλητόν ἐστι καὶ πολὺ πάντων διαφέρει.* Unter dem Verschiedenen, das dabei aufgeführt wird, begegnet auch die *τόλμα*, das *θαρρεῖν*[1]), was an das *ἀνδρική* der gorgianischen Definition erinnert. Als zweites wichtiges Element wird genannt das *γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρείαν καὶ τὴν ἐμπειρίαν αὐτῶν* (scil. *τῶν ἰδεῶν*), das *γυμνάσιον περὶ τὴν ἐμπειρίαν. Περὶ δὲ τῆς παιδείας οὐκ ἔχω τοιοῦτον λόγον εἰπεῖν· οὔτε γὰρ ὁμοίαν οὔτε παραπλησίαν ἔχει τούτοις τὴν δύναμιν. Εἰ γάρ τις διακούσειεν ἅπαντα τὰ περὶ τοὺς λόγους καὶ διακριβωθείη μᾶλλον τῶν ἄλλων, λόγων μὲν ποιητὴς τυχὸν ἂν χαριέστερος γένοιτο τῶν πολλῶν, εἰς ὄχλον δὲ καταστάς, τούτου μόνον ἀποστερηθείς, τοῦ τολμᾶν, οὐδ' ἂν φθέγξασθαι δυνηθείη*, eine im Munde des Isokrates allerdings auffällige Begründung. Diese beiden isokrateischen Stellen hat man mit Phaedrus 269 D ff. zusammengestellt und auf die zahlreichen sprach-

1) *ὥστε μηδὲν ἧττον θαρρεῖν ἐν δὴ πᾶσι τοῖς πολίταις τοὺς λόγους ποιούμενον ἢ πρὸς αὑτὸν διανοούμενον.* Durch Hinzunahme von Nicocles 8 und Antidosis 256, wo im Anschluß an die zugleich enkomiastischen und apologetischen Ausführungen über den Logos auch das Denken in scharf abgehobenen Antithesen mit Sprechen verglichen und auch als eine 'agonale' Betätigung des Logos dargestellt wird, gewinnt diese Bemerkung an Bedeutung.

lichen und sachlichen Übereinstimmungen aufmerksam gemacht. Es ist diese Phaedrusstelle aber auch von uns schon oben als ein Nest gorgianischer Gedankengänge herangezogen worden. Und gerade das offenbart sich wieder in der schlagendsten Weise. Zunächst findet auch hier die gleiche Abschätzung der drei Elemente statt. Die *φύσις* steht an erster Stelle, das Wissen wird beschränkt auf die Kenntnis der *εἴδη* (272 A), als drittes erscheint die *μελέτη*. Das Ziel ist der *ἀγωνιστὴς τέλεος* 269 D. Zahlreiche wörtliche Wendungen ergänzen die Parallele im einzelnen, die zu langwierigen Prioritätsdebatten geführt hat. Für uns kann kein Zweifel mehr bestehen, daß das beiden gemeinsame Gut in seiner Frontstellung gegen die auf *ἐπιστήμη* ihre Schule gründenden Technographen nicht auf eine Anleihe des einen bei dem anderen zurückzuführen ist, eine Annahme, die so oder so zu den verwickeltsten Schwierigkeiten führt, sondern dem Gorgias gehört. Und hier ist es denn gewiß wieder nicht zufällig, daß in den platonischen Auseinandersetzungen der gorgianische Vergleich mit der Heilkunde herangezogen und zu besonderen Konsequenzen verwendet wird. 270 B *Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς, ὅς περ καὶ ῥητορικῆς. ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, ἀλλὰ τέχνῃ τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν.* Das Verhältnis des Phaidros zur gorgianischen Rhetorik wird später *ἐν καιρῷ* zu besprechen sein.

Man hat längst darauf aufmerksam gemacht[1]), daß diese Bestimmung der Rhetorik in eigenartiger Weise bei Isokrates auch auf das Handeln im Leben übertragen wird und hat in dieser Anschauung ein Erbe des enzyklopädischen Bildungsideals der Sophistik des fünften Jahrhunderts gesehen. Schon bei den prinzipiellen Ausführungen adv. soph. 14 und de permutatione 187 werden ausdrücklich auch die *ἄλλα ἔργα* hereinbezogen. Noch deutlicher wird die Stelle aus dem Brief an die Jasonsöhne, wo nach einer Betonung der *ἰδέαι* für die Rede fortgefahren wird *καὶ ταῦτα μὲν φράζω μὲν ἐπὶ τῶν λόγων, ἔστι δὲ τοῦτο στοιχεῖον καὶ κατὰ τῶν ἄλλων ἁπάντων καὶ κατὰ τῶν ὑμετέρων πραγμάτων* (8), *καὶ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον ζητοῦντες ὥςπερ σκοποῦ κειμένου στοχάσεσθε τῇ ψυχῇ* (10). Am seltsamsten aber zeigt sich diese Parallele durchgeführt Panath. 30. *Τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμέ-*

---

1) cf. Reinhardt, de Isocratis aemulis. Bonner Diss. 1873 p. 31, Wendland a. a. O. 50[1].

νους, ἐπειδὴ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδοκιμάζω; πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην προσπίπτουσι καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος. Hiermit vergleiche man Nicocles 33 Ἐπισκόπει τοὺς λόγους ἀεὶ τοὺς σαυτοῦ καὶ τὰς πράξεις, ἵν' ὡς ἐλαχίστοις ἁμαρτήμασι περιπίπτῃς. κράτιστον μὲν γὰρ τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν, ἐπειδὴ δὲ δυσκαταμαθήτως ἔχουσιν, ἐλλείπειν αἱροῦ καὶ μὴ πλεονάζειν. Durch diese Stellen, die die gorgianische Definition der Rhetorik deutlich voraussetzen, glauben wir unsere oben geäußerte Vermutung, es habe Gorgias die Redekunst als eine δοξαστικὴ καὶ στοχαστικὴ (scil. τῶν καιρῶν) τέχνη bezeichnet, zur Gewißheit erheben zu können. Ihm möchte man auch diese Übertragung der Redetheorie auf das Leben zuschreiben, nicht nur um des oben charakterisierten sachlichen Inhalts, sondern auch um der sprachlichen Form willen. Es eröffnet einen Ausblick auf eine Reihe pikanter Antithesen die Annahme, daß Gorgias, der selbst den Logos als ein Lebewesen verstehen gelehrt hatte, nun umgekehrt die Funktionen der Rede auf die Gesetzmäßigkeit menschlichen Handelns übertragen hat. Doch müssen wir uns in diesem Falle bei einem εἰκός bescheiden.

Mit größerer Sicherheit erkennen wir in Isokrates den unmittelbaren Erben des Gorgias in seiner Stellung zu den realen Bildungsdisziplinen. Erinnern wir uns der Stelle des Phaidros 260D, wo die Redekunst, wir sahen im Geiste des Gorgias, zunächst prinzipiell das materielle Substrat als etwas ihr Fremdes hinstellt und ihr eigenes Lob singt als einer formalen Disziplin, deren auch die Sachverständigen, wenn anders sie etwas ausrichten wollen, nicht entraten können. Dabei war aber gleichwohl der materiellen Sachkenntnis mit einer gewissen gönnerhaften Herablassung gedacht. Derartiges sei eben Vorbedingung, auf eine Instruktion der Unwissenden sei es keineswegs abgesehen. Diesen Punkt hebt ja gerade Platos Gorgias scharf hervor, in dem der Rhetor wiederum die Redekunst als eine formale und überlegene Disziplin nicht genug den materiellen Disziplinen gegenüber zu loben weiß, nicht ohne hie und da eine liebenswürdige Konzession an das rein sachliche Wissen zu machen und dadurch zugleich das Odium eines Mißbrauchs von sich abzuwenden. An dieser Stelle kann dann Platos Kritik gut einsetzen (cf. Gorgias 457B 459C). Ausführlicher äußert sich darüber Kallikles in demselben Dialog 484C ff. Philosophie, also das in dem Zusammenhang des Gesprächs der formalen als reale Bildung entgegengestellte Element, ist eine recht

nette, ja sogar empfehlenswerte Beschäftigung für junge Leute, die jedoch dem Gereiften nicht mehr wohl ansteht. Denselben Standpunkt hat Isokrates stets eingenommen, ohne daß dabei an direkte Polemik gegen oder an eine verklausulierte Fürsprache für die Bildung der Akademie Platons zu denken wäre. Er pflegt dann *ἐριστικοὶ λόγοι*, *ἀστρολογία* und *γεωμετρία* zusammenzustellen. Man vergleiche *περὶ ἀντιδόσεως* 261 ff., Busiris 23 (bei Gelegenheit der Schilderung der ägyptischen Utopie), Brief an Alexander (5) 3 ff., vor allem aber die der aus dem Panathenaicus zitierten Stelle vorausgehende Erörterung über Knabenerziehung 26 ff. Hierbei sind die Schwierigkeiten bei der Annahme einer gegenseitigen Beeinflussung besonders groß, da der Verwendung isokrateischen Gutes in der besonders nahestehenden Kalliklesrede die Chronologie entgegensteht, die Vermutung aber, daß Isokrates sich mit solchem Eifer einer von Plato markierten und befehdeten Ansicht angenommen hätte, völlig widersinnig erscheint.

Wir kommen nun zu der vielleicht interessantesten Tatsache bei dieser ganzen Frage. Für das Verständnis der hochinteressanten Stelle der isokrateischen Sophistenrede 9—13 hat erst Gercke die Augen geöffnet, indem er gezeigt hat, wo die hier befehdeten starren, wissenschaftlich als fest überlieferten Schemen zu suchen sind. Es ist die streng rationalistische Starrheit der alten sizilischen Technographen, die hier, insoweit sie in Attika Schule machten, befehdet werden. Ein Zurückgreifen auf Reinhardt[1]) sollte danach ausgeschlossen sein. Denn gerade bei der Interpretation dieser Stelle ist dessen Beweisführung äußerst fadenscheinig und gezwungen mit dem Ziele, den wahrhaftig am allerwenigsten passenden Alkidamas als den Getroffenen darzulegen. Gleichwohl hat er die Forschung damit, vermutlich weil man keinen anderen Namen zu nennen wußte, auf einen Holzweg geführt. Nur durfte Gercke nicht 9—11 von 12/13 trennen und die erstere Partie unter Anlehnung an die im übrigen von ihm abgelehnte Ansicht Reinhardts als gegen Alkidamas gerichtet ansehen. Dafür, daß eine Veränderung der Frontstellung stattfände vor 12, ist auch nicht der leiseste sprachliche Anhaltspunkt beizubringen, und eine genauere Interpretation muß auch in den vorangehenden Zeilen auf die Technographen kommen, den Alkidamas aber völlig ausschalten. Isokrates sagt von seinen Gegnern: „Sie besitzen selbst und setzen auch bei anderen voraus eine solche Geschmacklosigkeit, daß

1) a. a. O., p. 6 ff.

sie, wiewohl sie ihre Reden schlechter schreiben, als gar manche Dilettanten (*τῶν ἰδιωτῶν τινες*) improvisieren, gleichwohl ihren Jüngern verheißen, sie zu Rednern zu machen, die dem Tatbestand in vollem Umfang gerecht werden. An diesem Können nun hat nach ihnen schlechterdings gar keinen Anteil die praktische Übung und die Naturanlage ihrer Zöglinge, sie sagen vielmehr, sie wollten ihnen die Wissenschaft der Rede wie die der Dinge mitteilen, prüfen aber gar nicht erst besonders, was es für eine Bewandtnis mit diesen beiden Elementen hat, und glauben, wenn sie den Mund bei ihren Versprechungen nur recht voll nehmen, schon persönliche Bewunderung und eine besondere Schätzung ihres rhetorischen Unterrichts ernten zu können. Sie wissen eben nicht, daß die Wissenschaften nicht durch Renommieren, sondern durch eine genaue Entdeckung ihrer besonderen Inhalte gefördert werden.“ Das Einzige, was überhaupt in diesen Worten an Alkidamas von ferne denken läßt, ist die Bemerkung, daß die Gegner schlechter schreiben, als mancher Dilettant improvisiert, da ja gerade für das *αὐτοσχεδιάζειν* Alkidamas eine Lanze brechen will. In allen übrigen Ausführungen kann ich auch nicht im entferntesten etwas an ihn Erinnerndes finden, wohl aber vieles, das nur auf die gerade auch von ihm in seiner Sophistenrede angegriffenen Technographen passen kann. Nun ist aber zu beachten, daß Isokrates keineswegs das *αὐτοσχεδιάζειν* als eine Methode rhetorischer Unterweisung angreift, sondern vielmehr nur seinen Gegnern ihre mangelnde Sorgfalt im Stilisieren vorwirft, die ihre Produkte in seinen Augen noch unter die Augenblicksreden eines überhaupt nicht fachgemäß vorgebildeten Mannes stellt. Dabei trifft es sich günstig, daß gerade Alkidamas im Eingang seiner Sophistenrede seinen Gegnern, welche eben keine anderen sind als die des Isokrates, genau den gleichen Vorwurf macht. Das Mißverhältnis des gelehrt-technischen Könnens zu dem praktischen Redeerfolg hat ihm die Feder zur Abfassung seiner seltsamen Arbeit in die Hand gedrückt: *Ἐπειδή τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν ἱστορίας μὲν καὶ παιδείας ἠμελήκασι καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ μεμελετηκότες λόγους καὶ διὰ βιβλίων δεικνύντες τὴν αὐτῶν σοφίαν σεμνύνονται καὶ μέγα φρονοῦσι . . . . ., διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιχειρήσω κατηγορίαν ποιήσασθαι τὴν γραπτῶν λόγων.* In den nun folgenden Worten des Isokrates aber gilt es allerdings noch eine Pointe aufzuhellen. Seine Gegner betonen als Erfolg ihrer Unterweisung *ὥστε μηδὲν τῶν ἐνόντων ἐν τοῖς πράγμασι παραλιπεῖν.* Und ebenso wollen sie *ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην ὥσπερ τὴν τῶν*

πραγμάτων παραδώσειν. Denn πραγμάτων ist mit der besten Überlieferung zu lesen[1]), nicht γραμμάτων. Was soll diese Gegenüberstellung von Sachkenntnis und Redekunst? Ich denke, dieser Gegensatz findet in dem früher von uns Ausgeführten eine natürliche Erklärung. Die Technographen sizilischer Provenienz richten ihr Augenmerk auf die zur Debatte stehenden Ereignisse und überliefern dem Schüler ein Arsenal von Gemeinplätzen, in denen alle nur erdenklichen objektiven Voraussetzungen analysiert sind. Die Gegenbewegung betrachtet die Kunst der Rede als formal (μόνον περὶ λόγων) und tut sich gerade im Gegenteil auf die peinlichste Beherrschung des Logos etwas zu gut, dessen taktvolle Nuancierung entsprechend den objektiv herantretenden πράγματα erst den Meister macht. Die aus dem Panegyricus 5ff. angeführte Stelle war uns ja lehrreich für die durchaus relative Bedeutung der πράγματα, die die Anlegung unendlich vieler ἰδέαι gestatten. Daher können dieselben πράγματα unendlich oft abgehandelt werden, vorausgesetzt, daß der Gesichtspunkt, unter dem sie geschaut sind, wirklich auch dem καιρός, auf den alles ankommt, entsprechend gewählt war. Daß bei dieser Abtönung des sachlich vorhandenen Substrats auch das ὀνόμασι εὖ διαθέσθαι eine Rolle spielt, fanden wir wiederholt betont. Gerade das vermißt hier Isokrates ebenso wie ganz im allgemeinen eine Einsicht in die prinzipielle Verschiedenheit der formalen Redekunst und der materiellen Behandlung des Substrats. Daß sich die Technographen bei ihren Voraussetzungen auf ἐπιστήμη, sachliches Wissen der faktisch vorkommenden und zu analysierenden Fälle und memorierte Kenntnis der dabei anzulegenden Analysen berufen, ist ebenso selbstverständlich wie daß die Gegenseite die stets erneute Geistesgymnastik preist, sie übe sich nun, das Alte, scheinbar Abgedroschene von einem neuen Gesichtspunkt aus zu behandeln oder das Neue, Ungewohnte frisch am richtigen Ende anzupacken. Jene objektiven Gemeinplätze sich einzuprägen, erfordert nicht eben ein besonderes Ingenium, wohl aber hat die Gegenseite allen Grund, die φύσις hochzuhalten. Bei ihrer Betrachtungsart blieb eben ein inkommensurabler Rest übrig, der theoretisch nicht zu fassen war, ein Taktgefühl in der geschickten Verteilung von Scherz und Ernst, Wichtig und Unwichtig, Lang und Kurz, eine geschmackvolle Einsicht in die Bedürfnisse des Hörers nicht minder wie in die Tragkraft des Logos selbst.

---

1) So auch Gercke p. 364 Anm. 1, freilich ohne Interpretation und in der Annahme, Alkidamas sei gemeint. Ebenso derselbe Rhein. Mus. LIV (1899), p. 404.

Hier muß nun noch eine Bemerkung gemacht werden über die Bezeichnung der Gegner an dieser Stelle. Die Vertreter der Techne werden nämlich (9) genannt *οἱ τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνούμενοι*. Der eigentümliche Ausdruck *πολιτικός* hat in der Rhetorik seine besondere Geschichte.[1]) Für sein Verständnis an dieser Stelle genügt es aber, § 20 derselben Sophistenrede nachzuschlagen. Hier werden nämlich die alten Technographen vor des Isokrates Zeit gleichfalls wie ihre jüngeren Nachfahren genannt *παρακαλοῦντες ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς λόγους*. Die Bezeichnung *πολιτικός* faßt also wie bei Plato Gorgias 452 E und in dem Sprachgebrauch der Rhetorik des Anaximenes von Lampsakos gerichtliche und staatliche Rede zusammen. Wichtiger ist die negative Abgrenzung: Sie dient in der Sophistenrede dazu, abzugrenzen gegen die Produkte der Eristiker, vielleicht auch gegen die *παίγνια* der Gorgianer. Daß Alkidamas unmöglich unter dieser Flagge segeln konnte, sollte einleuchten.

Im folgenden sucht Isokrates die Position der Techniker aus ihren innersten Voraussetzungen heraus zu erschüttern. Die tiefsinnige Stelle führt wiederum zu Plato und Alkidamas. Eine Vorlegung des Materials scheint hier unerläßlich.

| Isokrates *κατὰ τῶν σοφιστῶν* 12 ff. | Alkidamas *περὶ σοφιστῶν*. | Plato Phaidros. |
|---|---|---|
| *θαυμάζω δ' ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους, οἳ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασι σφᾶς αὐτούς. Τίς γὰρ οὐκ οἶδε πλὴν τούτων, ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι* | 3. *εἰπεῖν μὲν γὰρ ἐκ τοῦ παραυτίκα περὶ τοῦ παρατυχόντος ἐπιεικῶς, καὶ ταχείᾳ χρήσασθαι τῶν ἐνθυμημάτων καὶ τῶν ὀνομάτων εὐπορίᾳ καὶ τῷ καιρῷ τῶν πραγμάτων καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν ἀνθρώπων εὐστόχως ἀκολουθῆσαι καὶ τὸν προσήκοντα λόγον εἰπεῖν, οὔτε φύσεως ἁπάσης οὔτε παιδείας τῆς τυχούσης ἐστίν· ἐν πολλῷ δὲ χρόνῳ γράψαι καὶ κατὰ σχολὴν ἐπανορθῶσαι καὶ* | 275 C. *Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι . . . πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα; δεινὸν γάρ που τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς* |

1) Vgl. C. Brandstaetter, De notionum *πολιτικός* et *σοφιστής* usu rhetorico. Leipziger Studien zur kl. Phil. XV, 1, 129 ff. Auch der Anonymus Graeven (vgl. p. XXXVII) versteht unter seinem *πολιτικὸς λόγος* das genus deliberativum und iudiciale.

Isokrates κατὰ τῶν σοφιστῶν 12 ff.

διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν· τὸ γὰρ ὑφ' ἑτέρου ῥηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκεῖνον οὐχ ὁμοίως χρήσιμόν ἐστιν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος, ὅστις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὑρίσκειν δύνηται. Μέγιστον δὲ σημεῖον τῆς ἀνομοιότητος αὐτῶν· τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόντε καλῶς ἔχειν, ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν. ὥσθ' οἱ χρώμενοι τοῖς τοιούτοις παραδείγμασι πολὺ ἂν δικαιότερον ἀποτίνοιεν ἢ λαμβάνοιεν ἀργύριον, ὅτι πολλῆς ἐπιμελείας αὐτοὶ δεόμενοι παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν. Damit ist zusammenzustellen die wertvolle, von den-

Alkidamas περὶ σοφιστῶν.

παραθέμενον τὰ τῶν προγεγονότων σοφιστῶν συγγράμματα πολλαχόθεν εἰς ταὐτὸν ἐνθυμήματα συναγεῖραι καὶ μιμήσασθαι τὰς τῶν εὖ λεγομένων ἐπιτυχίας ... καὶ τοῖς ἀπαιδεύτοις ῥᾴδιον πέφυκεν. 10. ἡ γραφὴ . . . μακροτέρους ποιεῖται τοὺς χρόνους τῶν καιρῶν . . . . ὥστε τίς ἂν φρονῶν ταύτην τὴν δύναμιν ζηλώσειεν, ἢ τῶν καιρῶν τοσοῦτον ἀπολείπεται; . . . . . εἰ μὲν ἦμεν τύραννοι τῶν πόλεων, ἐφ' ἡμῖν ἂν ἦν καὶ δικαστήρια συλλέγειν καὶ περὶ τῶν κοινῶν βουλεύεσθαι πραγμάτων, ὥσθ' ὁπότε γράψαιμεν τοὺς λόγους, τηνικαῦτα τοὺς ἄλλους πολίτας ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν παρακαλεῖν. ἐπεὶ δ' ἕτεροι κύριοι τούτων εἰσίν, ἆρ' οὐκ εὐήθες ἡμᾶς ἄλλην τινὰ ποιεῖσθαι μελέτην λόγων ἐναντίως; ἔχουσιν ἀκριβῶς εἰ γὰρ οἱ τοῖς ὀνόμασι ἐξειργασμένοι καὶ μᾶλλον ποιήμασιν ἢ λόγοις ἐοικότες καὶ τὸ μὲν αὐτόματον καὶ πλέον ἀληθείαις ὅμοιον ἀποβεβληκότες, μετὰ παρασκευῆς δὲ πεπλάσθαι καὶ συγκεῖσθαι δοκοῦντες, ἀπιστίας καὶ φθόνου τῶν ἀκουόντων γνώμας ἐμπιμπλᾶσι. 27. Ἡγοῦμαι

Plato Phaidros.

ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὔτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. Πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ. αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ. 276 A. τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. 276 D. τοὺς ἐν γράμμασι κήπους παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν

Isokrates κατὰ τῶν σοφιστῶν 12 ff.

selben Voraussetzungen ausgehende, in vielem aber unsere Stelle erst klärende Auseinandersetzung im Brief an Dionysius (1, 2 ff.). Οἶδα μὲν οὖν ὅτι τοῖς συμβουλεύειν ἐπιχειροῦσι πολὺ διαφέρει μὴ διὰ γραμμάτων ποιεῖσθαι τὴν συνουσίαν, ἀλλ' αὐτοὺς πλησιάσαντας, οὐ μόνον ὅτι περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ῥᾷον ἄν τις παρὼν πρὸς παρόντας φράσειεν ἢ δι' ἐπιστολῆς δηλώσειεν, οὐδ' ὅτι πάντες τοῖς λεγομένοις μᾶλλον ἢ τοῖς γεγραμμένοις πιστεύουσι καὶ τῶν μὲν ὡς εἰσηγημάτων τῶν δ' ὡς ποιημάτων ποιοῦνται τὴν ἀκρόασιν· ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ἐν μὲν ταῖς συνουσίαις ἢν ἀγνοηθῇ τι τῶν λεγομένων ἢ μὴ πιστευθῇ, παρὼν ὁ τὸν λόγον διεξιὼν ἀμφοτέροις τούτοις ἐπήμυνεν, ἐν δὲ τοῖς ἐπιστελλομένοις καὶ γεγραμμένοις ἤν τι συμβῇ τοιοῦτον, οὐκ ἔστιν ὁ διορθώσων· ἀπόντος γὰρ τοῦ γρά-

Alkidamas περὶ σοφιστῶν.

δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, καὶ τὴν αὐτὴν κατ' αὐτῶν εἰκότως ἂν δόξαν ἔχοιμεν, ἥνπερ καὶ κατὰ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ γεγραμμένων ζῴων. ὥσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, καὶ τέρψιν μὲν ἐπὶ τῆς θεωρίας ἔχει, χρῆσιν δ' οὐδεμίαν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ παραδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος, ἑνὶ σχήματι καὶ τάξει κεχρημένος, ἐκ βιβλίου θεωρούμενος ἔχει τινὰς ἐκπλήξεις, ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὢν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν· ἀλλ' ὥσπερ ἀνδριάντων καλῶν ἀληθινὰ σώματα πολὺ χείρους τὰς εὐπορίας ἔχοντα πολλαπλασίους ἐπὶ τῶν ἔργων τὰς ὠφελείας παραδίδωσιν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι, καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἕπεται καὶ τοῖς ἀληθέσιν ἀφωμοίωται σώμασι, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἁπάσης εὐεργε-

Plato Phaidros.

γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται (scil. ὁ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχων). 278 E. οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

| Isokrates κατα τῶν σοφιστῶν 12ff. | Alkidamas περὶ σοφιστῶν. | Plato Phaidros. |
|---|---|---|
| ψαντος ἔρημα τοῦ βοηθήσοντός ἐστιν. Ferner gehört in diesen Zusammenhang Philippus 25ff. Καίτοι μ' οὐ λέληθεν ὅσον διαφέρουσι τῶν λόγων εἰς τὸ πείθειν οἱ λεγόμενοι τῶν ἀναγιγνωσκομένων, οὐδ' ὅτι πάντες ὑπειλήφασι τοὺς μὲν περὶ σπουδαίων πραγμάτων καὶ κατεπειγόντων ῥητορεύεσθαι, τοὺς δὲ πρὸς ἐπίδειξιν καὶ πρὸς ἐργολαβίαν γεγράφθαι. καὶ ταῦτ' οὐκ ἀλόγως ἐγνώκασιν· ἐπειδὰν γὰρ ὁ λόγος ἀποστερηθῇ τῆς τε δόξης τῆς τοῦ λέγοντος καὶ τῆς φωνῆς καὶ τῶν μεταβολῶν τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις γιγνομένων, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν καὶ τῆς σπουδῆς τῆς περὶ τὴν πρᾶξιν καὶ μηδὲν ᾖ τὸ συναγωνιζόμενον καὶ συμπεῖθον, ἀλλὰ τῶν μὲν προειρημήνων ἁπάντων ἔρημος γένηται καὶ γυμνός, ἀναγιγνώσκῃ δέ τις αὐτὸν ἀπιθάνως καὶ μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος, ἀλλ' ὥςπερ ἀπαριθμῶν, εἰκότως, οἶμαι, φαῦλος εἶναι δοκεῖ τοῖς ἀκούουσιν, ἅπερ καὶ τὸν νῦν ἐπιδεικνύμενον μάλιστ' ἂν βλάψειε καὶ φαυλότερον φαίνεσθαι ποιήσειεν. | σίας ἄμοιρος καθέστηκεν. 32. σημεῖα τῆς ἐπιδόσεώς, ἣν εἰκὸς ἐν τῇ διανοίᾳ γίγνεσθαι, παρὰ τῶν γραπτῶν λόγων ἐναργέστατα κατιδεῖν ἔστιν. εἰ μὲν γὰρ βέλτιον αὐτοσχεδιάζομεν νῦν ἢ πρότερον, οὐ ῥᾴδιον ἐπικρίνειν ἐστί. χαλεπαὶ γὰρ αἱ μνῆμαι τῶν προειρημένων λόγων καθεστήκασιν, εἰς δὲ τὰ γεγραμμένα κατιδόντας ὥςπερ ἐν κατόπτρῳ θεωρῆσαι τὰς τῆς ψυχῆς ἐπιδόσεις ῥᾴδιόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ μνημεῖα καταλιπεῖν ἡμῶν αὐτῶν σπουδάζοντες καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ χαριζόμενοι λόγους γράφειν ἐπιχειροῦμεν. 34. ὅστις οὖν ἐπιθυμεῖ ῥήτωρ γενέσθαι δεινὸς μᾶλλον ἢ ποιητὴς λόγων ἱκανός, καὶ βούλεται μᾶλλον τοῖς καιροῖς χρῆσθαι καλῶς ἢ τοῖς ὀνόμασι ἀκριβῶς καὶ τὴν εὔνοιαν τῶν ἀκροωμένων ἐπίκουρον ἔχειν σπουδάζει μᾶλλον ἢ τὸν φθόνον ἀνταγωνιστήν, ἔτι δὲ καὶ τὴν γνώμην εὔλυτον καὶ τὴν μνήμην εὔπορον καὶ τὴν λήθην ἄδηλον καθεστάναι βούλεται, καὶ τῇ χρείᾳ τοῦ βίου σύμμετρον τὴν δύναμιν τῶν λόγων κεκτῆσθαι πρόθυμός ἐστιν, εἰκότως ἂν τοῦ μὲν αὐτοσχεδιάζειν ἀεί τε καὶ διὰ παντὸς ἐνεργὸν τὴν μελέτην ποιοῖτο, τοῦ δὲ γράφειν ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ ἐπιμελόμενος εὖ φρονεῖν κριθείη παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν. | |

Die Ausführungen des Isokrates bedürfen zunächst in einigen Punkten einer eingehenderen Interpretation. Isokrates hatte in der der aus der Sophistenrede angeführten Äußerung vorausgehenden Polemik gezeigt, daß die Technographen zunächst überhaupt keine

Redekunst lehren, indem sie die stilistische Schulung vernachlässigen. Sie überliefern ihre Wissenschaft vielmehr als eine Sachkenntnis, als eine Topik des Sujets, und glauben damit Wunder was zu leisten. In Wahrheit ist ihnen der spezifische Unterschied von materiellem Substrat (πράγματα) und rein formaler Rede (λόγος) gar nicht aufgegangen. Ehe wir weitergehen, gilt es, die Lehre vom Sujet, die hier in schärfstem Gegensatz zu der Auffassung dieses Gegenstands bei den Technographen steht, schärfer zu fassen. Dazu scheint mir besonders die Stelle Panegyricus 5 ff. geeignet zu sein. Das ganze Prooimion des isokrateischen Panegyricus ist nichts weiter als ein Cento gorgianischer Einfälle. Der Rhetor geht aus von der Gegenüberstellung von Gymnastik-Rhetorik, Leib und Seele und fordert für seine Kunst eine ihrer Bedeutung entsprechende höhere Bewertung. Sein Thema ist alt, zumal von Gorgias behandelt. Er darf gleichwohl es nochmals behandeln, und das aus den Grundsätzen seines Lehrers selbst heraus. Dabei findet sich die bezeichnende Stelle: Ἔπειτ' οὐδ' οἱ καιροί πω παρεληλύθασιν, ὥστ' ἤδη μάτην εἶναι τὸ μεμνῆσθαι περὶ τούτων. τότε γὰρ χρὴ παύεσθαι λέγοντας ὅταν ἢ τὰ πράγματα λάβῃ τέλος καὶ μηκέτι δέῃ βουλεύεσθαι περὶ αὐτῶν, ἢ τὸν λόγον ἴδῃ τις ἔχοντα πέρας, ὥστε μηδεμίαν λελεῖφθαι τοῖς ἄλλοις ὑπερβολήν. ἕως δ' ἂν τὰ μὲν ὁμοίως ὥςπερ πρότερον φέρηται, τὰ δ' εἰρημένα φαύλως ἔχοντα τυγχάνῃ, πῶς οὐ χρὴ σκοπεῖν καὶ φιλοσοφεῖν τοῦτον τὸν λόγον, ὃς ἢν κατορθωθῇ καὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς ἀλλήλους καὶ τῆς ταραχῆς τῆς παρούσης καὶ τῶν μεγίστων κακῶν ἡμᾶς ἀπαλλάξει; Es folgt dann die bereits oben besprochene Stelle, die mit den Worten des Gorgias den Beweis dafür führt, daß es sehr wohl möglich ist, über denselben Gegenstand stets wieder von neuem zu reden, indem man ihn eben von stets neuen Gesichtspunkten aus beleuchtet. Das Substrat der Rede liegt zum allgemeinen Gebrauch bereit, es ἐν καιρῷ zu verwenden, macht den Meister. Nicht minder wichtig ist der Eingang des Briefes an Dionysius. „Wäre ich jünger, hätte ich nicht einen Brief geschrieben, sondern wäre zu dir gefahren und hätte persönlich mit dir geredet, ἐπειδὴ δ' οὐ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ὅ τε τῆς ἡλικίας τῆς ἐμῆς καιρὸς καὶ τῶν σῶν πραγμάτων συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐγὼ μὲν προαπείρηκα, τὰ δὲ πράττεσθαι νῦν ἀκμὴν εἴληφεν, ὡς οἷόν τ' ἐστὶν ἐκ τῶν παρόντων, οὕτω σοι πειράσομαι δηλῶσαι περὶ αὐτῶν.“ Darauf folgt die oben mitgeteilte Stelle.

Aus diesen beiden Stellen ergibt sich mit Sicherheit der Schluß, daß die πράγματα allerdings unbeschadet des formalen Charakters der

Redekunst eine gewisse Bedeutung haben, insofern der *καιρός*, auf den es vor allem ankommt, vor allem eine objektive, in dem Substrat zutage tretende Seite hat. Diesen *καιρός* kann das Substrat auch noch nach vielmaliger Behandlung liefern, muß ihn aber liefern, wenn anders der Redner berechtigt sein soll, den Stoff unter irgend einem Gesichtspunkt als erster oder als späterer zu behandeln. Man kann sich also, um aristotelisch zu reden, die Sache so vorstellen, daß zwar die Entelechie der Rede durch gymnastische *κίνησις* unter dem männlichen Einfluß der gliedernden und gestaltenden *εἴδη* zustande kommt, daß aber in dem Substrat schon ein zur Befruchtung drängender Trieb entgegen kommt.

Die Technographen nun erscheinen, an diesen komplizierten Erwägungen gemessen, dem Isokrates wie dumme Jungen, die lieber selbst Lehrgeld erst bezahlen sollten, als daß sie solches zu fordern sich vermäßen. Mit ihren starren Schemen und ihren memorierten Paradigmen glauben sie *πράγματα* und *λόγος* eingefangen zu haben und tun doch auch nicht entfernt einem dieser beiden Elemente Genüge. „Sehe ich," sagt Isokrates, „daß diese Leute auch noch Schule machen, so kann ich mich nicht genug darüber wundern, daß sie selbst gar nicht merken, wie sie die schablonisierte Techne eines nur fingierten Sujets als Paradigma anführen." *Ποιητικοῦ*[1]) *πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασι σφᾶς αὐτούς.* Eine überaus geschickte, mit allen Finessen ausgestattete Bemerkung. Von der Unbrauchbarkeit der starren *παραδείγματα* ist ja auch gleich im folgenden die Rede. Wie nun bei Isokrates einzelne Bemerkungen in seinen Gemeinplatzsammlungen erst ihr rechtes Licht empfangen durch den Vergleich mit ähnlich angelegten Topoireihen, in denen sie deutlicher hervortreten, so findet der auf den ersten Blick rätselhafte Ausdruck *ποιητικοῦ πράγματος* seine überraschende Bestätigung und Deutung durch die Parallele im Dionysiosbrief. Der Hörer kann nur durch den geschickt die *πράγματα ἐν καιρῷ* anpackenden Logos wirklich gepackt werden, nur in diesem Falle kann von einem *εἰσήγημα* die Rede sein. Den *γράμματα* dagegen steht er subjektiv unbeteiligt gegenüber. *Τούτων ὡς ποιημάτων ποιεῖται τὴν ἀκρόασιν.* Mit den Begriffen *ποιητικός* und *ποιήματα* soll also in diesem Falle allerdings auch die Behandlung eines Substrats gekennzeichnet werden, aber —

---

1) Was *πολιτικοῦ πράγματος*, das Gercke (350 Anm. 2) aus *Γ* mg. hier einsetzt, hier bedeuten könnte, gestehe ich nicht einsehen zu können, ebensowenig, inwiefern Phaedrus 261 R *λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας* als Parallele hierher gehört.

und nun ergibt sich der entscheidende Unterschied — eine von dem Verfasser aus irgend welchen Gründen gewählte Fiktion, die mit der schriftlichen Fixierung eine völlig starre, von den Bedürfnissen des καιρός nicht mehr zu beeinflussende, also im einzelnen Falle zu dem Geschäfte des πείθειν nicht mehr geeignete Form angenommen hat.

Wir fahren danach in dem Gedankengang der Sophistenrede fort. Eine Techne, wie wir sie bei Antiphon lesen, krankt also zunächst an einer falschen Beurteilung der πράγματα, deren Wissenschaft sie als Redekunst zu liefern verspricht. Anstatt die wirklichen πράγματα an der geeigneten Stelle und in der geeigneten Weise anzupacken, konstruiert sie wie der Dichter einen Fall, mit dessen wissenschaftlicher Behandlung niemand gedient sein kann. Es ist nämlich ein Unding, zu glauben, daß die auf diesem Wege gewonnene Kenntnis als Modell dienen könne, und zwar liegt der Grund in der spezifischen Verschiedenheit der starren, schriftlichen Fixierung, des Schwarz auf Weiß, und der der äußersten Anpassung fähigen, flüssigen Rede, deren Eigenart die Technographen, die sie zu lehren sich anmaßen, gar nicht kennen. Diese Begründung wird von Isokrates mit einer überlegenen Nonchalance und so gegeben, daß man deutlich sieht, daß der Rhetor nicht seine ureigensten Entdeckungen, sondern die leitenden Grundanschauungen seiner Schule vorträgt. Daß γράμματα dabei nicht die einzelnen Buchstaben, sondern das „Schwarz auf Weiß“, die schriftliche Aufzeichnung bedeutet, lehrt mit zwingender Deutlichkeit die Gegenüberstellung in dem Dionysiosbrief. „Denn wer weiß nicht, es müßte denn gerade einer von jenen sein, daß alles, was schwarz auf weiß geschrieben steht, unverrückbar dasteht und unveränderlich verharrt, so daß wir (wenn wir diese geschriebenen Schemen benutzen sollen) in alle Ewigkeit dieselben Worte bei dem gleichen Stoffe zur Anwendung bringen müßten. Eine genau entgegengesetzte Beschaffenheit hat das gesprochene Wort. Was einer einmal gesagt hat, ist für einen anderen, der nach ihm spricht, deshalb nicht auch brauchbar. Vielmehr trägt gerade der den Preis in der Kunst davon, der angemessen zur Sache redet, dabei aber doch wieder abweichend von den anderen. Das bedeutsamste Zeichen der Inkommensurabilität beider liegt aber in folgendem. Das gesprochene Wort kann nur dann als gut gelten, wenn es die καιροί, das πρέπον und das καινῶς ἔχειν berücksichtigt, die schriftliche Fixierung hat zu alledem gar kein Verhältnis. Daher ist es ein Unding, schriftliche Paradigmen im Reden zu verwenden.“

Daß diese Gedanken unmöglich von Isokrates herrühren können,

liegt auf der Hand. Im letzten Grunde schlägt er mit diesen Topoi seiner eigenen Schriftstellerei ins Gesicht. Dabei trifft es sich an den beiden außer der Sophistenrede angeführten Belegen eigentümlich, daß Isokrates hier seine programmatischen Darlegungen zu seiner Salvierung vorausschickt, um dann mit gutem Schulgewissen dagegen sündigen zu können. Beachtet man ferner die Art der Einführung als einer ausgemachten Sache und die Abgerissenheit des aus sich heraus schwer verständlichen Ausdrucks, ferner die auch hier, wie immer bei diesen Topoi, sich findende Erscheinung, daß wesentliche Gedankenkomplexe an der einen Stelle ganz fehlen, an der zweiten schwach angedeutet sind, an der dritten im Zentrum stehen, vor allem aber die innerliche Zugehörigkeit dieser Gedanken zur *καιρός*-Theorie und zu dem *τὰ ἀρχαῖα καινῶς* und *ταὐτὰ πολλαχῶς λέγειν*, so kann kein Zweifel sein, daß wir es hier mit quantitativ verschiedenen Mischungen konstanter Topoi zu tun haben, die auf Gorgias' Ausführungen über den lebendigen Logos im Gegensatz zur toten Starrheit der Techne zurückzuführen sind. Es tritt hier bei Isokrates in besonders krasser Form die auch sonst, zumal in der antiken Literatur zu beobachtende Erscheinung hervor, daß die prinzipielle Befehdung rationalistischer Schematisiererei und die Betonung des Lebendigen, Inkommensurablen, nicht ohne Rest in die Theorie Aufgehenden selbst wieder aus sich heraus eine typische Form annimmt, die uns schon in der zweiten Generation der Schulentwicklung als akademisch vorkommt, so sehr sie auch mit Sturm und Drang kokettiert.

Zum Beweis dafür, daß man *τὰ αὐτὰ πολλαχῶς ἐξηγεῖσθαι* kann, benutzte Alkidamas, der Freund des Paradoxen, dieselben Gemeinplätze zu seiner Anklageschrift gegen die *γραπτοὶ λόγοι* schlechthin. Da manche der Rhetoren die Kunst der Rede in ihren Büchern eingefangen zu haben glauben, in Wirklichkeit aber gar nicht reden können, *διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιχειρήσω κατηγορίαν ποιήσασθαι τῶν γραπτῶν λόγων.* Diese Themenstellung war outriert, aber gerade darin lag ein Reiz, dessen sich der „Schriftsteller" bewußt war (29). Hierbei ist es nun für uns wichtig, zu erkennen, daß Alkidamas gar nicht im strengen Sinne sein Thema beweist, sondern jene allgemeinen Topoi verwendet, die nur cum grano salis gedacht und gesprochen waren. Daher die eigenartige Erscheinung, daß sich Isokrates von dem Schüler seines eigenen Meisters und von seinen eigenen, unter einer besonderen *ἰδέα* geschauten Positionen befehdet sah (Panegyricus 11 ff.). Gorgias hatte die Redekunst von der Rücksicht auf das Substrat befreit, hatte den Logos als ein lebendiges Wesen von dämo-

nischer Kraft verstehen gelehrt, hatte seine kunstgerechte Behandlung in der taktvollen Anschmiegung an den καιρός gesehen, hatte das αὐτοσχεδιάζειν als eine Gymnastik der Seele im Gegensatz zu dem stofflichen Memorieren sachlicher Analysen gepflegt, hatte die Augen geöffnet für die Wirksamkeit gemütlicher und sprachlicher Effekte, die den stofflichen Inhalt nur als Studienobjekt verwenden. So konnte Alkidamas seine These mit seinen Mitteln zu einem Scheinbeweis führen, indem er schlechthin alle dem γράφειν im allgemeinen und insbesondere in der Schulmethode der Technographen anhaftenden Mängel auf die γραπτοὶ λόγοι übertrug, nicht ohne die Nähte der Zusammensetzung noch sehen zu lassen, auch er nicht minder als Isokrates ein Beweis dafür, daß die Kampfargumente für größere Beweglichkeit und feinere Nuancierung sofort typische Starrheit annehmen. Schon das Prooemium verschleiert geschickt das eigentliche thema probandum, indem es von dem Gebahren der Technographen ausgeht, deren Kritik aber keineswegs streng genommen die γραπτοὶ λόγοι überhaupt trifft. Es verdient Beachtung, daß sie hier und an zwei anderen Stellen derselben Rede[1]) ποιηταί, ihre Produkte ποιήματα genannt werden, eine Anschauung, die uns aus Isokrates vertraut ist und zum Verständnis von Phaedrus 278 E vorausgesetzt werden muß. Der erste der beigebrachten Beweise ist: Schreiben ist leichter als Reden, also weniger wert. In Wirklichkeit aber wird viel mehr im speziellen die Tätigkeit des auf γράμματα fußenden Technographen der freien Gymnastik der Rede nach Gorgias entgegengestellt. Die ganze Stelle gewinnt erst ihre rechte Beleuchtung (cf. oben § 3), wenn man sie zusammenhält mit der Lehre von der φύσις, die sich in dem στοχάζεσθαι bewährt. Dabei tritt auch hier hervor, daß dieser von Natur gegebene, nicht erlernbare Takt εὐστόχως ἀκολουθεῖ 1) τῷ καιρῷ τῶν πραγμάτων, 2) ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν ἀνθρώπων. Ebenso gehören hierher die Begriffe der χρῆσις und des προσῆκον. Umgekehrt wird als für das γράφειν charakteristisch jene die bereits vorhandenen συγγράμματα (bei Plato und Isokrates γράμματα) zusammenleimende Tätigkeit geschildert.

Daher ist zweitens anzunehmen, daß der im Reden Geübte auch

1) Alkidamas glaubt αὐτοὺς πολὺ δικαιότερον ἂν ποιητὰς ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι (2), ihre Produkte werden genannt οἱ τοῖς ὀνόμασι ἀκριβῶς ἐξειργασμένοι καὶ μᾶλλον ποιήμασι ἢ λόγοις ἐοικότες (12), entgegengestellt wird ὁ ῥήτωρ δεινός und ὁ ποιητὴς λόγων ἱκανός (34), wobei ersterer τοῖς καιροῖς χρῆται, letzerer ὀνόμασι λέγει ἀκριβῶς. Dieselbe Vorstellung von den γεγραμμένοι λόγοι liegt vor in dem Ausdruck ῥαψῳδία 14 und in den λόγοι ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς, die Phaedr. 277 E dem wahren Logos entgegengestellt werden.

schreiben kann, nicht aber umgekehrt (§ 6—5). Denn wer das Schwerere kann, kann auch damit das Leichtere. Hier wird der Gegensatz als ein quantitativer gefaßt zwischen zwei verschiedenen Graden des *γυμνάζεσθαι* (6). Die gorgianische Lieblingsvorstellung muß auch für die folgenden Exempel (a) *φορτίον αἴρειν*, b) *δρομεύς*, c) *ἀκοντίζειν* und d) *τοξεύειν*) vorausgesetzt werden. Drittens ist das Reden gut und nützlich für die Bedürfnisse des menschlichen Lebens, die Schreibfähigkeit dagegen nur selten für diese Zwecke *εὔκαιρος*. Zum Beweise folgen die gorgianischen Topoi, als überkommene Gedanken gekennzeichnet durch *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν*. Diese Erwägungen waren ursprünglich natürlich nicht im Namen des Nutzens, sondern im Anschluß an die spezifische Natur des Logos vorgebracht. Die *καιροὶ τῶν πραγμάτων* ergeben sich oft unvermutet. Ihre richtige Erfassung macht den Redner zum 'göttergleichen' Beherrscher der Situation, während der Schreiber auf den Sand gesetzt ist. Ebenso wird auch (10) die Berücksichtigung der Affekte ganz einseitig hier in der Rubrik des Nutzens untergebracht. Die auf längere Zeiträume angewiesene *γραφή* wird längst überholt von den frisch lebendigen *καιροί*. Auch hier liegt eine willkürliche Überspannung der Polemik gegen die allerdings niemals dem *καιρός* angemessenen, weil ein für allemal festgelegten *γράμματα* der Technographen vor, die durch die Darstellung des Isokrates, der sogar für seinen Panegyricus die *καιροί* ausdrücklich und unter feierlicher Einsetzung seines ganzen Prestiges in Anspruch nimmt (5, 14), auf das rechte Maß zurückgeschraubt wird. Es folgt eine belustigende Skizze des Mannes, der, wenn der Herold das *τίς ἀγορεύειν βούλεται* erschallen läßt und das kostbare Wasser bereits in der Klepsydra rinnt, erst seine geschriebenen Siebensachen und seinen Notizenkram ordnet. Ja, wären wir unumschränkte Tyrannen, so könnten wir uns den Luxus der Redeschreiberei gestatten. Wir lüden dann eben die Untertanen zur Audienz ein und trügen ihnen die Reden wie *ποιήματα* vor. So aber sind es ja andere, die die Entscheidung haben und also von uns erst gewonnen werden müssen. Zu diesem Zwecke taugen die geschriebenen Reden gar nichts.[1]) Hier-

1) Die mißverstandene Überlieferung ist *ἐπεὶ δ' ἕτεροι κύριοι τούτων εἰσίν, ἆρ' οὐκ εὔηθες ἡμᾶς ἄλλην τινὰ ποιεῖσθαι μελέτην λόγων ἐναντίως ἔχουσιν ἀκριβῶς εἰ γὰρ οἱ τοῖς ὀνόμασιν ἐξειργασμένοι καὶ μᾶλλον ποιήμασιν ἢ λόγοις ἐοικότες καὶ τὸ μὲν αὐτόματον καὶ πλέον ἀληθείαις ὅμοιον ἀποβεβληκότες, μετὰ παρασκευῆς δὲ πεπλάσθαι καὶ συγκεῖσθαι δοκοῦντες ἀπιστίας καὶ φθόνου τὰς τῶν ἀκουόντων γνώμας ἐμπιμπλᾶσι.* Die *ἄλλη τις μελέτη*, die, unter diesen Umständen angewendet, naiv anmutet, kann unmöglich die *τῶν λόγων* sein, es ist eben die *μελέτη τοῦ γράφειν* (cf. 15). *Ἐναντίως* ist mit dem Genitiv *λόγων* zu verbinden,

bei wird eine Schilderung der Technographenreden in festen programmatischen Worten gegeben, die wiederum bei dieser Gelegenheit ganz unorganisch ist. Das Wort ἀπιστία führt in den Gedankengang des isokrateischen ersten Briefes, αὐτόματον dagegen mehr in den der Sophistenrede und des Phaidros, παρασκευή erinnert an den Titel des Lysias. Daß es nicht zufällig gewählt, sondern ein terminus technicus ist, lehrt seine Widerkehr in genau dem gleichen Zusammenhang 17 (ἡ γραφὴ βραδείας τὰς διαβάσεις τῇ γνώμῃ παρασκευάζουσα), 25 (ἂν ἄρα τι χωρὶς τῆς παρασκευῆς ἐνθύμημα δοθῇ τοῖς μετὰ τῶν γραπτῶν λόγων ἀγωνιζομένοις), 29 (τῶν μετὰ παρασκευῆς γραφόντων). Am Schluß dieses Abschnitts wird die Beobachtung ins Treffen geführt, die an einem späteren Ort zu würdigen sein wird, daß ja auch die praktischen Gerichtsreden gar nicht geschrieben werden in Anlehnung an die charakterisierte Technik, sondern vielmehr der Theorie der αὐτοσχεδιάζοντες nahestehen. Mit diesem Argument entzieht nun freilich der Verfasser selbst seiner Polemik den allgemeinen Untergrund, den er im übrigen zu wahren bemüht ist.

Das vierte Argument verdient wiederum besondere Beachtung. Da der Redner unmöglich mit seinen schriftlich fixierten Lehrstücken allein zum völligen Ausdruck seiner Sache auskommt, so muß er doch τὰ μὲν τυποῦν, τὰ δὲ αὐτοσχεδιάζειν. Daraus ergibt sich eine Instanz gegen die geschriebenen Reden, ὅτι τὸν βίον τῶν μεταχειριζομένων ἀνώμαλον καθιστᾶσι. Diese zunächst seltsame Wendung kann ich mir nur erklären, wenn man jene oben erörterte Auffassung des Lebens des Redners unter dem Gesichtspunkt des lebendigen Redeprozesses selbst im Auge behält. Nachdem man den Logos selbst als ein Lebewesen verstehen gelernt hatte, maß man umgekehrt auch das Leben des wahrhaft rhetorisch geschulten Lebenskünstlers an den an der Eigenart des Logos erschlossenen Gesetzen und verwarf auch hier mechanisches Wissen zugunsten einer feinsinnigen, stets bereiten Erfassung der καιροί. Wenn nun der Redner durch die Praxis zu einer geschmacklosen Mischung heterogener Elemente genötigt ist, so bringt das zugleich nach Alkidamas eine Stilwidrigkeit in sein Leben

---

wie es 17 heißt ἡ γραφὴ τοῦ λέγειν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔθεσι ποιουμένη τὴν ἄσκησιν. Im folgenden hat die Konjektur der Aldina ἔχουσαν den Zusammenhang verdorben. Nun fehlte der Nachsatz zu der Bedingungsperiode, und ἀκριβῶς war in das Folgende hineinzubeziehen. Alle Anstände verschwinden, wenn man nach ἐναντίως interpungiert. Ἔχουσιν ἀκριβῶς εἰ γὰρ οἱ κτλ., womit 25 zu vergleichen αἱ γὰρ ἀκρίβειαι τῆς τῶν ὀνομάτων ἐξεργασίας οὐ παραδέχονται τοὺς αὐτοματισμούς. Als Nachsatz ergibt sich dann passend die Bezeichnung der Wirkung: ἀπιστίας καὶ φθόνου τὰς τῶν ἀκουόντων γνώμας ἐμπιμπλᾶσι.

herein. Die folgenden, von dem übrigen nicht scharf inhaltlich abgehobenen Ausführungen (15—17) betonen die Gefahren der Buchrhetorik. Der an ihr Ausgebildete verfällt, vor die Praxis gestellt, in eine stotternde Befangenheit. Die Gewöhnung an die Fesseln macht ihm die freie Bewegung unmöglich. Bei dieser Schilderung liegt stillschweigend zugrunde die typische Gegenüberstellung der *γράμματα* und des Logos, die hier auf die persönlichen Vertreter übertragen ist. Dabei erinnert der nur hier breiter ausgeführte Vergleich mit dem Gehenkönnen an das *ἀκίνητον* des Geschriebenen und das *αὐτόματον* des lebendigen Wortes, das *ἀφωνότερον τῶν ἰδιωτῶν* an das bei Plato (275 D) noch in seiner ursprünglichen Verbindung mit der *γραφή* und ihren Produkten erhaltene *σιωπᾶν*, und auch diesen Ausdruck finden wir bei Alkidamas auf die Personen übertragen (9).[1]) Eine weitere Mißlichkeit ergibt sich für die geschriebene Rede durch eine gewaltige Belastung des Gedächtnisses mit Enthymemen und, was die Ausführung besonders schwer, ja oft unmöglich macht, mit einzelnen Worten (18—21). In einem folgenden Abschnitt werden dieselben Topoi, die früher zum Belege des Gegensatzes Schwer-Leicht gedient hatten, von neuem verwendet. Die Berücksichtigung der *ἐπιθυμίαι τῶν ἀκροατῶν* ist viel besser möglich dem Improvisator als dem an die schriftliche Vorlage Gebundenen (22/23). Denn letztere *πολὺ πρὸ τῶν ἀγώνων τὰ συγγράμματα διαπονήσαντες ἐνίοτε τῶν καιρῶν ἁμαρτάνουσιν.* Neu hinzugenommen wird hier die gorgianische Betonung der Bedeutung von *μῆκος* und *συντομία* für die Rede. Diese Bemessung der Rede ist dem schriftlich ausarbeitenden Redner nicht möglich. *Ἐν δὲ τοῖς αὐτοσχεδιασμοῖς ἐπὶ τῷ λέγοντι γίγνεται ταμιεύεσθαι τοὺς λόγους πρὸς τὰς δυνάμεις αὐτῶν ἀποβλέποντι* (die Rede 'ökonomisch' zu bemessen in Rücksicht auf ihre Effekte) *καὶ τὰ μήκη συντέμνειν καὶ τὰ συντόμως ἐσκεμμένα διὰ μακροτέρων δηλοῦν.* Die sich anschließende Erwägung (24—26) betont, daß zufällige Einfälle oder ein Eingehen auf den Gegner sich der organischen Eingliederung in das schriftlich fixierte Schema widersetzen und so zu einer in sich disharmonischen Verbindung heterogener Elemente führen. Grundlage ist hierbei die Lehre von dem Logos als einem organischen *ζῷον*, die

---

1) Die Überlieferung *δεινὸν δ' ἐστὶ τὸν ἀντιποιούμενον φιλοσοφίας ἀντιλέγειν καὶ παιδεύσειν ἑτέρους ὑπισχνούμενον* ist zu halten. Die Schule des Alkidamas und des Isokrates nennt beharrlich ihr rhetorisches Bildungsideal *φιλοσοφία*, was Plato im Phaidros vertiefend aufnimmt. Nicht um dieses bemüht sich der Konkurrenzeifer, sondern er ist wetteifernd an der Arbeit, es zu befehden. Der terminus *φιλοσοφία* begegnet bei Alkidamas 2, 15, 29.

auch bei Isokrates zu der Forderung des *τάξαι καὶ χρῆσθαι κατὰ τρόπον* führt.[1]) Es folgt die aus Plato berühmt gewordene Gegenüberstellung des lebenden *σῶμα* und des toten Standbilds in Anlehnung an die Theorie vom *καιρός* (27/28). Im folgenden wird ein Einwand aus dem Begriff der *φιλοσοφία* geltend gemacht, die ja doch wohl nicht dem Zufälligen vor dem Wohlvorbereiteten den Vorzug geben darf. Im Anschluß daran werden gewisse Verklausulierungen gegeben. Dieser ganze Einwand hat nur dann Sinn, wenn wirklich das Wort *φιλοσοφία* bereits zu einem Schlagwort von programmatischer Bedeutung innerhalb der Schule des Autors geworden war. Der Autor mußte allerdings mit den Waffen derer kämpfen, die *ἐπιδείξεις* zu schreiben gewohnt sind; nicht nur, um an sie überhaupt heran zu kommen, sondern auch um auf diesem Wege männiglich aufzufordern, mit ihm die Klinge im wahren Redekampf zu kreuzen, *ὅταν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ προτεθέντος εὐκαίρως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν οἷοί τ' ὦμεν.*[2]) Schließlich wird ein bedingter Nutzen des Niederschreibens zugegeben. Die Niederschriften halten im Spiegel (wiederum ist der Gegensatz des lebendigen *σῶμα* dabei vorauszusetzen) unsere Reden fest, belehren uns also über unsere Fortschritte. Am Schluß folgt die oben mitgeteilte, wirkungsvolle Gegenüberstellung durch feststehende Programmworte, bezeichnenderweise aber keineswegs eine nochmalige Hervorhebung der kaum bewiesenen These. Daß man nur *ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ* schreibt, ist dabei eine ohne jede weitere Ausführung aus dem Schulprogramm entnommene und als typische Wendung eingesetzte Bemerkung. Damit glauben wir die Art, wie bei Alkidamas ein fester Fond von Gemeinplätzen verwendet wird, hinreichend gezeichnet zu haben. Das Pikante dieser rhetorischen Leistung lag eben gerade in der Benutzung des allgemeinen Schulbesitzes zum Erweis einer paradoxen These.

In dem Anhang zu seinem Phaidros hat Plato dasselbe Material

---

1) Vgl. insbesondere 25 mit der isokrateischen Sophistenrede 16 ff.

2) Eine auffallende Parallele findet sich für diese Stelle in dem isokrateischen Brief an die Söhne Jasons, aus dem schon eine Stelle mitgeteilt ist. Hier eine ähnliche Verwahrung 5 *Ἔπειτ' εἴπερ ἐπιδείξει προσεῖχον τὸν νοῦν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ὑμᾶς ἐσπούδαζον* (Gegensatz: *παιδιά* der Schriftepideixis), *οὐκ ἂν ταύτην ἐξ ἁπασῶν προειλόμην τὴν ὑπόθεσιν . . . . Ἡγοῦμαι δὲ συμβουλεύειν μὲν ἀκμὴν ἔχειν . . . ., εἰπεῖν δὲ περὶ τῶν προτεθέντων ἐπιχαρίτως καὶ μουσικῶς καὶ διαπεπονημένως οὐκέτι τῆς ἡμετέρας ἡλικίας ἐστίν.* In *διαπ.* ist eine charakteristische Abweichung des Isokrates zu erkennen. An der gorgianischen Stelle contra sophistas 16 findet sich *εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν* in Verbindung mit der gorgianischen Definition und der Betonung des *καιρός*.

benutzt, freilich es unter andere ἰδέαι einbeziehend. In welchem Maße und in welcher Absicht Plato die Waffen der Gorgianer im Phaidros führt, soll in einem besonderen Paragraphen im Zusammenhang gezeigt werden. Klar geworden wird das sein, daß es sich in keinem Falle um Benutzungen einer Stelle an einer Stelle handelt und daß alle von diesem Standpunkt aus unternommene Prioritätserörterungen hinfällig werden. Wir haben es vielmehr mit einem abgerundeten System zu tun, dessen einzelne Programmstücke bald hier, bald da auftauchen, hier unter diesem, dort unter jenem Gesichtspunkt betrachtet. Dabei zeigt es sich, daß ein gemeinsamer Kern überall deutlich wird, zugleich aber muß beachtet werden, daß ein Gedanke an einer Stelle im Zentrum steht, an einer andern nur ganz schwach angedeutet ist[1], an einer dritten überhaupt fehlt. Von diesen meist nur stilistischen, selten sachlich beachtenswerten Nuancierungen scheinen folgende einer Erwähnung wert: Der Gedanke, daß das Geschriebene hilflos dasteht und jedem Angreifer preisgegeben ist, das Gesprochene aber einen Helfer hat, ist Plato und Isokrates gemeinsam, findet sich bei Alkidamas dagegen nicht direkt ausgesprochen. Der Vergleich des Geschriebenen mit einer Statue vereinigt Plato und Alkidamas gegen Isokrates, der Ausdruck ἀκίνητος dagegen Alkidamas und Isokrates gegen Plato. Die Wendung, daß das Geschriebene stumm ist, findet sich klar nur bei Plato, ist aus gewissen Weiterungen des Alkidamas ersichtlich, fehlt bei Isokrates. Der Zusammenhang mit der Καιρός-Theorie ist gerade hierbei bei Alkidamas und Isokrates deutlich erhalten, bei Plato weniger kenntlich. Dagegen ist Plato am ausführlichsten in der relativen Wertschätzung des Geschriebenen als einer παιδιά. Das findet sich bei Isokrates in fernen Nachklängen, bei Alkidamas ganz zufällig einmal ohne nähere Erklärung erwähnt. Gerade diese Auffassung hat bei Plato das Bild von dem Adonisgärtchen gezeitigt, bei Alkidamas ist sie vorauszusetzen für die Betonung der τέρψις ἐπὶ τῆς θεωρίας, die die Standbilder wie die geschriebenen Reden im Gegensatz zum Nutzen gewähren, während die lebenden Leiber allerdings häßlicher sind als die gemalten oder in Stein und Erz gehauenen Abbilder. Völlig verschieden ist schließlich bei den dreien die zweite Bedeutung der Schrift aufgefaßt, wobei nur als gemeinsames Gut der Gedanke bleibt, daß sie ein Vehikel des Gedächt-

---

1) Diesen Eindruck hatte auch Gercke bei der Lektüre der betreffenden Phaedrusstellen. „Dunkle, ohne die Parallelen fast unverständliche Wendungen Platons weisen auf ältere Behandlung der Fragen hin" (a. a. O. p. 364).

nisses ist. Bei Plato wirkt die Schrift gedächtniszerstörend, bei Alkidamas wird nur die sinnlose Belastung durch Gedächtnismaterial gegenüber der μνήμη εὔπορος des Stegreifredners hervorgehoben. Die Schrift in ihrer Bedeutung als ὑπόμνημα ist Plato und Alkidamas geläufig, der Gedanke wird aber verschieden gewendet. Daß sie dazu dient μνημεῖα καταλιπεῖν, gehört in diese Vorstellungsgruppe hinein. Gerade das fehlt bei Plato, ist mit einer leisen Ironie bei Alkidamas angedeutet, während der eitle Isokrates von allem nur das verwendet und mit Behagen sich daran weidet. Die Art, wie er das ausführt, erscheint in besonderem Maße beachtenswert. Man halte zusammen περὶ ἀντιδόσεως 7 und Euagoras 73. An der ersten Stelle lesen wir Σκοπούμενος οὖν εὕρισκον οὐδαμῶς ἂν ἄλλως τοῦτο διαπραξόμενος, πλὴν εἰ γραφείη λόγος ὥσπερ εἰκὼν τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν βεβιωμένων· διὰ τούτου γὰρ ἤλπιζον καὶ τὰ περὶ ἐμὲ μάλιστα γνωσθήσεσθαι καὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον μνημεῖον μου καταλειφθήσεσθαι πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων, an der zweiten Ἐγὼ δ', ὦ Νικόκλεις, ἡγοῦμαι καλὰ μὲν εἶναι μνημεῖα καὶ τὰς τῶν σωμάτων εἰκόνας, πολὺ μέντοι πλέονος ἀξίας τὰς τῶν πράξεων καὶ τῆς διανοίας, ἃς ἐν τοῖς λόγοις ἄν τις μόνον τοῖς τεχνικῶς ἔχουσι θεωρήσειεν. Προκρίνω δὲ ταύτας πρῶτον μὲν εἰδὼς τοὺς καλοὺς κἀγαθοὺς τῶν ἀνδρῶν οὐχ οὕτως ἐπὶ τῷ κάλλει τοῦ σώματος σεμνυνομένους ὡς ἐπὶ τοῖς ἔργοις καὶ τῇ γνώμῃ φιλοτιμουμένους· ἔπειθ' ὅτι τοὺς μὲν τύπους ἀναγκαῖον παρὰ τούτοις εἶναι μόνοις, παρ' οἷς ἂν σταθῶσι, τοὺς δὲ λόγους ἐξενεχθῆναι οἷόν τ' ἐστὶν εἰς τὴν Ἑλλάδα. καὶ διαδοθέντας ἐν ταῖς τῶν εὖ φρονούντων διατριβαῖς ἀγαπᾶσθαι, παρ' οἷς κρεῖττόν ἐστιν ἢ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν εὐδοκιμεῖν. πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τοῖς μὲν πεπλασμένοις καὶ γεγραμμένοις οὐδεὶς ἂν τὴν τοῦ σώματος φύσιν ὁμοιώσειε, τοὺς δὲ τρόπους τοὺς ἀλλήλων καὶ τὰς διανοίας τὰς ἐν τοῖς λεγομένοις ἐνούσας ῥᾴδιόν ἐστι μιμεῖσθαι τοῖς μὴ ῥαθυμεῖν αἱρουμένοις, ἀλλὰ χρηστοῖς εἶναι βουλομένοις. Ὧν ἕνεκα καὶ μᾶλλον ἐπεχείρησα γράφειν τὸν λόγον τοῦτον, ἡγούμενος .... πολὺ καλλίστην ἂν γενέσθαι ταύτην παράκλησιν ..... Nach diesen Stellen ergibt sich die seltsame Tatsache, daß Isokrates, der ja im Grunde seine Schreibekunst doch irgendwie zu Ehren bringen will, die Lehre von der Schrift als μνημεῖον in einer eigentümlichen Weise kombiniert hat mit dem Vergleich mit der Statue, der ursprünglich in polemischer Absicht zur Hervorhebung der Lebendigkeit des Logos erdacht war. Schon Plato hatte ja mit seinem κυλινδεῖται πανταχοῦ die direkte Beziehung des γεγραμμένος λόγος mit der Statue aufgegeben.

Isokrates setzt in seinen Ausführungen diesen Programmtopos, der übrigens sonst bei ihm nicht begegnet, voraus, bringt aber eine neue Pointe hinein, indem er auf gewisse Unterschiede der Statue und der statuenähnlichen geschriebenen Rede hinweist, die zugunsten der letzteren ausfallen, so daß im Grunde aus der Polemik eine Lobpreisung wird. So ergibt sich seltsamerweise innerhalb der Sphäre des *ἀκίνητον* wieder eine Antithese festgebannt — beweglich, ferner eine solche von Seele und Leib, während doch ursprünglich gerade die Gleichsetzung der Rede mit einem *σῶμα* zu dem ganzen Bilde geführt hatte. Von diesem Ausgangspunkt aus versteht sich der Topos aere perennius und das donarem pateras.

Schließlich sei noch auf eine auffallende Gleichung Isokrates + Alkidamas hingewiesen. Beide berufen sich nämlich gerade da, wo es sich um die Positionen der Gorgianer handelt, auf die *εὖ φρονοῦντες.*[1]) Diese Idendität in Verbindung mit der Häufigkeit und prinzipiellen Bedeutung der Stellen schließt einen Zufall in der Wahl dieses Wortes aus. Es scheint, daß damit im Gegensatz zu der gelehrten Techne an den gesunden Menschenverstand, einen gewissen common sense appelliert wird.

9. Diese auf indirektem Wege gewonnenen Resultate müssen sich eine Prüfung an den beiden erhaltenen Schriften des Gorgias, Helena und Palamedes, gefallen lassen.[2]) Bei ihrer Betrachtung scheinen bisher Fragen der Echtheit und des Stils anderweitige Rücksichten überwuchert zu haben. Gorgias schreibt ein Lob der Helena, aber schon Isokrates, der sich im prosaischen Enkomion die Priorität sichern will, hat die Bemerkung gemacht, daß er weniger ein Lob als vielmehr eine Verteidigung geliefert hat. Dieser Sachverhalt darf als typisch gelten. Das gorgianische Lob der Redekunst, wie es aus

---

1) Der Ausdruck erscheint bei Isokrates Paneg. 9 in Verbindung mit der Kairostheorie, Panath. 136, wo es sich um die Abmessung des *μῆκος* der Rede handelt. Antidosis 280 bei der Betonung der *δόξα τοῦ λέγοντος.* Soph. 14 bei der Einführung einer prinzipiellen gegen die Technographen gerichteten Stelle. Vgl. ferner Paneg. 48, Euag. 74, Hel. 10, Bus. 15, besonders aber die übereinstimmenden Stellen inmitten eines ganz gorgianischen Zusammenhangs Antidosis 255 und Nicocles sive Cyprii 7 *τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα καὶ λόγος ἀληθὴς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἴδωλόν ἐστιν.* Bei Alkidamas cf. 6, 10 in Verbindung mit den *καιροί*, 26 beim *αὐτόματον* und der *χρῆσις*, schließlich besonders wirkungsvoll am Schluß (35), wo es von dem genau charakterisierten gorgianischen Redner heißt, daß er *εὖ φρονεῖν κριθείη παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν.*

2) Im allgemeinen vgl. Maaß Hermes XXII (1887) 566 ff. Thiele Hermes XXXVI (1901) 218 ff.

Platos Dialog und aus Isokrates rekonstruiert werden konnte, war mit einer starken Beimischung apologetischer Ausführungen gegen den Vorwurf eines Mißbrauchs versetzt.[1]) Das Enkomion auf der ersten Stufe verleugnet, wenn es auch das poetische Genus bewußt fortsetzt, gleichwohl die ältere rhetorische Theorie nicht, die zunächst sich an der Gerichtsrede orientierte. Ein ähnliches Verhältnis begegnete uns bei dem Prototypon des Protreptikos und seiner Charakterisierung des zu meidenden Gegensatzes. Im übrigen ist die Leistung des Gorgias unendlich höher anzuschlagen als die des Isokrates. Die Einführung des laudare und vituperare in die Theorie schreibt die antike Überlieferung außer anderen Dingen dem Gorgias zu. Welcher Fortschritt gerade hierin für die Wirkungsmöglichkeit der Rede und für die Loslösung der formalen Redekunst gegenüber der lediglich objektiv analysierenden Technographie zu sehen ist, bedarf nach dem Vorausgegangenen keiner Ausführung mehr. Die Notwendigkeit und der richtige Gebrauch von Lob und Tadel also ist das Thema des Prooimions der Helena (1/2). Nach dem ganz kurz gehaltenen eigentlichen Enkomion (3—5), folgt die Apologie, eingeleitet durch die Worte *προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον*, und als solche *εἰκότα*, die als erregende Motive der Tat gelten konnten, werden dann *τύχη*, *βία*, *λόγος* und *ἔρως* behandelt. Mit Recht hat Thiele[2]) hierin eine Fortsetzung der sizilischen Rhetorik gesehen, andererseits hat Blass[3]) auf Grund der antiken Tradition und des völligen Schweigens der platonischen Polemik über diesen Punkt das Fehlen einer Theorie über das *εἰκός* bei Gorgias erschlossen. Der Widerspruch löst sich bei der Erwägung der besonderen Stellung des Gorgias in der Rhetorik. Das *εἰκός* behielt allerdings seine heuristische Bedeutung in der Argumentation, alles Wesentliche aber lag auf ganz anderen Gebieten. Das *εἰκός* auch noch zu betonen, lag für Gorgias wahrhaftig kein Grund vor, da seine ganze Frontstellung gegen die sizilische Rhetorik gerichtet war, eine Befehdung gerade des Gorgias von dieser Instanz aus wäre natürlich völlig sinnlos gewesen. Der Sachverhalt wird bestätigt durch Isokrates. Wiewohl seine Bemühungen und seine eigenen schriftstellerischen Leistungen mit dem *εἰκός*, dem Schiboleth seiner Gegner, gar nichts zu tun haben, erhält dasselbe gleichwohl sein Plätzchen in der rhetorischen Theorie.[4]) Im übrigen ist ein himmelweiter Unter-

1) Vgl. besonders Gorgias 456 A ff. Nicocl. 2 ff. Antid. 251 ff.
2) a. a. O. p. 240. 242. 3) Att. Ber. I² 54.
4) Vgl. hierfür besonders *περὶ ἀντιδόσεως* 280.

schied in der Anwendung des εἰκός bei den Technographen, bei denen es sich um die Gewinnung oder Eliminierung fester Normen handelt, und bei Gorgias, dem es auch hier nur um die Künste der Beleuchtung zu tun ist. Denn jene vier als Ausgangspunkt gewählten Motive werden gar nicht derart mit der Tat in Beziehung gesetzt, daß auf Grund objektiver Analysen eine Entscheidung für irgendeine getroffen würde, sondern sie sind mit Absicht so gewählt, daß, gleichviel welches auch als Grundlage genommen wird, die Schuldlosigkeit der schönen Klientin zutage tritt. Das geschieht im einzelnen dadurch, daß die überwältigende Macht ihrer Wirkungen durch das laudando augere veranschaulicht wird, während der Mensch mehr als Marionette erscheint. Daraus ergibt sich der prinzipielle Unterschied gegenüber dem Verfahren der Technographen. Eine solche den Menschen willenlos fortreißende Gewalt ist das Schicksal und die Schickung der Götter (6). Geht man aber von der Annahme roher physischer Gewalt aus, so verdient Helena Mitleid (7). Vor allem aber ging der Verfasser darauf aus, an den Begriffen des Logos und Eros die Kunst der rednerischen Steigerung ins Übermenschliche darzutun. Dabei findet sich die wichtige Definition λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην παῦσαι καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. Hier ist jedes einzelne Wort bedeutsam, die Personifikation des Logos, seine Bezeichnung als δυνάστης, der weittragende Vergleich mit einem lebendigen σῶμα und schließlich die Bestimmung seiner Wirkungen als Auslösung und Erregung von Stimmungen. Das θειότατα ἔργα erinnert an Nicocles sive Cyprii 9 und ist mit Alkidamas Soph. 9 zu verbinden τοὺς λέγοντας ὡς ἰσόθεον τὴν γνώμην ἔχοντας ὑπὸ τῶν ἄλλων τιμωμένους ὁρῶμεν. Gorgias fährt fort Ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω. δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσιν.[1]) Daß dem so ist, will ich zeigen Zeigen aber muß man es dem Hörer auch durch seine eigene δόξα. Die sprachlich-musikalische Absicht des δεῖ — δόξῃ — δεῖξαι ist ohne weiteres ersichtlich. Die sachliche Bedeutung der Stelle wird erst durch das folgende klar, wo der Begriff der δόξα des Hörers die größte Rolle spielt. Mit Bedacht zieht Gorgias diese ihm überaus wichtige Theorie gleich für seine eigene Überredungskunst heran. Der objektive Rationalismus der Technographen ist überwunden. Eine feste ἐπιστήμη hat weder der Redner noch verheißt er sie dem Hörer. Der Logos

1) Blass δεῖ δὲ καὶ δεῖξαι καὶ δόξαι τοῖς ἀκούουσιν.

stößt mit einer δόξα des Hörers zusammen (10), berückt und umfängt sie (10, 11), ποιεῖ φαίνεσθαι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα τοῖς τῆς δόξης ὄμμασι (13). Die Berücksichtigung der Disposition des Hörers ist ein wichtiges Stück der Lehre vom καιρός. Da es (Hel. 11) ein festes Wissen nicht gibt, so steht nur eine δόξα als Beraterin der Seele zur Seite. Das ist die Ansicht, die Isokrates nicht müde wird zu verfechten, an der die Opposition Platos einsetzt. Diese in dem Hörer vorhandene δόξα bildet für den Redner das Medium seiner Wirkung. Er kann sie umbilden (τυποῦσθαι ὅπως βούλεται), kann ihr Augen für das Unsichtbare einsetzen, kann sie auch völlig berücken, eine Möglichkeit, auf die es Gorgias hier in der Helenaapologie natürlich besonders ankommt. Diese δόξα der Hörer nimmt also Gorgias vor Eintritt in seinen Beweis schon als Bundesgenossin für sich in Anspruch, wie er überhaupt eine komplizierte Vorstellung von dem Prozeß des Überredens im folgenden klar zu machen sucht, wonach dieser nicht in einem einfachen mechanischen Eingießen, sondern in einem magischen Umsetzen eines zunächst Fremden in den Organismus der persönlichen Stimmungen und Neigungen besteht. Um dies zu veranschaulichen und damit zugleich die gefährliche Macht des Logos darzutun, nicht zuletzt auch um ein Specimen des laudando augere zu bieten, führt Gorgias verschiedene Wirkungssphären des Logos an, offenbar in steigernder Absicht. Die Poesie weiß es zu bewerkstelligen, daß ihre Hörer anläßlich fremder, längst vergangener Taten alle Schauer der Furcht packen, daß fremdes Los ihnen Tränen des Mitleids abringt, daß die Tragik in ihnen eine bittersüße Sehnsucht auslöst (πόθος φιλοπενθής). Ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. Hiermit hat Thiele schon passend die aus Plutarch de gloria Athen. p. 348 C und de audiendis poetis p. 15 B bekannte Definition des Gorgias von der Tragödie zusammengestellt und zugleich auf die für den später behandelten λόγος μετὰ πειθοῦς vorauszusetzende höhere Schätzung aufmerksam gemacht. Diese Wertabschätzung aber die aus der Helena allenfalls erschlossen werden kann, gewinnt, wie ich glaube, erst ihre rechte Bedeutung, wenn man sich jener dem Isokrates[1]) und dem Alkidamas geläufigen Gegenüberstellungen erinnert, bei denen die Poesie auf die Seite des starren γραπτὸς λόγος trat. Zugleich findet auch hier das θαυμαστὸν ἀκρόαμα der gorgianischen Definition der Tragödie seine rechte Beleuchtung. Den

1) Der Gegensatz der wirklichen und der poetischen Tragik Panegyricus 168.

Vorzug der Schönheit gestand man in vielfachen Variationen dem Geschriebenen zu. Aber was ist uns Hecuba? Der Prozeß des Redens ist mehr als eine Vorlesung, er beruht auf lebendiger, an dem *καιρός* orientierter *ψυχαγωγία*. Die nähere Ausführung dieses Gedankengangs, der lebhaft an eine bekannte Stelle in Shakespeares Hamlet erinnert, lag nicht in den Zwecken der Helenastelle, der es nur darauf ankommt, die dämonische Gewalt des Logos in einer gewissen Stufenfolge zu zeigen. Es folgt ein zweites Beispiel: *Αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίγνονται· συγγιγνομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ.* Hierbei ist wiederum die Scheidung einer äußeren Wirkung und einer innerlich bereits vorhandenen Disposition beachtenswert. Im folgenden ist zunächst eine strenge Disposition nicht mehr kenntlich. Außer der *γοητεία* wird noch die *μαγεία* herangezogen, beides *ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.* In Rücksicht auf die Verwendung dieser allgemeinen Ausführungen wird die Gefährlichkeit des *ψευδὴς λόγος* besonders hervorgehoben. In offenkundiger Absicht wird gerade hier die Verteidigung der Helena angeschlossen[1]) und dann erst die Gewalt des Logos an den drei höheren Stufen veranschaulicht. Dadurch wird die Schwierigkeit, die in der Verbindung eines Enkomions auf den Logos mit einer Betonung seiner dämonischen Gefährlichkeit lag, einigermaßen umgangen. Unter jenen drei Gruppen erscheinen als die erste die *μετεωρολόγων λόγοι*, die der *δόξα* auch für das Unglaubliche und

---

1) Die Überlieferung ist verderbt. Auf den Satz *ἡ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα . . . περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους* folgt *τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥςπερ εἰ βιατήριον βίᾳ ἡρπάσθη.* Hier ist *ὕμνος* und *βιατήριον* völlig unverständlich. Die von Blass erkannten und verdächtigten Dittographien sind gerade die sichersten Elemente gorgianischen Stils. Vielleicht dürfte folgender Vorschlag der Wahrheit nahe kommen *τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην* (scil. *περιβάλλειν*); *Ὑμ⟨έ⟩ν⟨αι⟩ος* (in dieser Gestalt kam der Logos zu Helena) *ἦλθεν ὁμοίως ⟨ὡς⟩ ἄνου⟨ν⟩ νέαν οὖσαν ὡςπερεὶ βίᾳ θηρίον, βίᾳ ἡρπάσθη.* Diese Personifikation würde dem Gorgias wohl anstehen. In *ὑμέναιος — ὁμοίως — ὡς — ὡςπερεί, ἄνουν — νέαν — οὖσαν, θηρίον — ἡρπάσθη* sind die sprachlich musikalischen Motive kenntlich. Mit dem *βίᾳ ἡρπάσθη* ist die Annahme des Logosmotivs auf den bereits früher erledigten Dispositionsteil zurückbezogen. Daß der *πείσας* ein *ἀναγκάσας* ist, wie es am Ende heißt und wie es nach Philebus 58 A Gorgias ausdrücklich definierte (*ὡς ἡ τοῦ πείθειν δύναμις . . . πάντα ὑφ' αὑτῇ δοῦλα δι' ἑκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο*, wobei die Abweichung in den letzten Worten natürlich nur scheinbar ist), muß in den folgenden, gleichfalls verderbten Worten gestanden haben, die Croiset (Mélanges Graux 127 ff.) dem Sinne nach wohl mit der Restitution trifft *Τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐνῆν· ἡ δ' ἐνοῦσα πειθὼ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὔ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει.*

Unsichtbare Augen einsetzen. Es sind die spekulativen Naturphilosophen gemeint. *Δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς.* In dieser Gegenüberstellung erkennen wir die Polemik des Plato, Alkidamas und Isokrates wieder und wissen, daß hiermit nur die Technographen gemeint sein können. Hierauf deutet auch der Ausdruck *ἀγῶνες*, von dem wir als von einem in dieser Gattung technischen Begriff noch zu reden haben werden. *Τρίτον φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.* Es ist Dümmler[1] auf keinen Fall zuzugeben, daß hiermit die sokratischen Dialoge gemeint sind. Eine solche spezielle Bezugnahme widerstreitet völlig dem sonstigen Charakter der Aufzählung und wäre überdies sachlich an dieser bevorzugten Stelle ganz unverständlich. In der Tat hat auch lediglich das Wort *φιλόσοφος*, für das man Platon oder wenigstens der Sokratik ein Reservatrecht sichern möchte, zu dieser Annahme geführt. Gorgias meint mit dieser letzten und höchsten Betätigung des Logos das Hin und Her der Debatte über allgemeine Themen, wie ihn Isokrates gleichfalls als einen *ἡγεμὼν διανοημάτων* schildert (NsC 9, Ant. 257). Da der Epitaphios des Gorgias das korrespondierende *φιλόκαλος* hat (fr. 2 S), liegt nicht der mindeste Grund vor, das nun einmal in anderweitigem Zusammenhang berühmt gewordene Wort dem Gorgias zur Bezeichnung seiner eigenen Dialektik abzusprechen. Von ihm nehmen es Isokrates und Alkidamas als Schlagwort ihrer Schule auf. Ja sogar an einer der von Maaß aufgezeigten gorgianischen Medizinerstellen aus dem Hippokratescorpus lesen wir *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος*, wo auch das letzte Wort wieder auf eine der Gorgiasschule geläufige Wendung führt, an einer anderen *τείνει δὲ αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην.*[2] Die Personifizierung der Logoi ist besonders beachtenswert.[3] Rekapitulierend

---

1) Akademica 35.

2) Vgl. Maaß a. a. O. p. 570. Was den Wortlaut anlangt, so sollte man sich nicht durch die unnötige Annahme einer Lacuna zu der weiteren Änderung in *ποιοῦσι* zwingen. Das *καί* zeigt, daß der vorhergehende Logos in dieses Lob einbegriffen ist. Der Vergleich mit der Gymnastik führt zu den *ἀγῶνες* der Gerichtsrede und zu den *ἅμιλλαι* der Dialektik. Isokrates hat im Panegyricus 45 diese oder eine ähnliche Stelle vor Augen *ἀγῶνας ἰδεῖν μὴ μόνον τάχους καὶ ῥώμης, ἀλλὰ καὶ λόγων καὶ γνώμης* und bezeugt in derselben Rede das Wort *ἅμιλλα* (188), wenn er auffordert *τοὺς τῶν λόγων ἀμφισβητοῦντας πρὸς μὲν Παρακαταθήκην καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὧν νῦν φλυαροῦσι παύεσθαι γράφοντας, πρὸς δὲ τοῦτον τὸν λόγον ποιεῖσθαι τὴν ἅμιλλαν.*

3) Aufgenommen im Phaidros 257 B.

werden die Wirkungen der Rede verglichen mit den heilenden oder schädlichen Einflüssen der *φάρμακα* auf den Leib, was als eine Ausführung des dem Gorgias nahe liegenden Vergleichs der Rhetorik mit der Heilkunde aufzufassen ist. Setzt man schließlich (15—18) den Eros als Beweggrund der Tat der Helena, so weiß auch hier Gorgias die Schuldlosigkeit durch steigerndes Lob darzutun, wobei freilich eine Verflüchtigung ins Allgemeine unvermeidlich ist. Dabei wird das Wesen des Eros bald als eine kriegerische, durch panischen Schrecken betäubende und fortreißende Gewalt gezeichnet, bald mit der sinnberückenden Schönheit eines Kunstwerks verglichen.[1]) Schließlich wird noch die Möglichkeit einer den Schwachen wehrlos machenden göttlichen Macht und die eines *ἀνθρώπινον νόσημα* in derselben Absicht geltend gemacht. Am Schluß drückt der Verfasser dem Ganzen die Signatur auf *ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.* Daß hier ein programmatisches Schlagwort vorliegt, zeigt der Titel *παίγνια* bei Thrasymachus. Wir werden es nunmehr auch nach vorwärts verfolgen in die Schlußbemerkung der Sophistenrede des Alkidamas und in die Ausführungen über *παιδιά* und Adonisgärtchen im Phaedrus und daraus den eigentlichen Sinn dieses Siegels erkennen. Es liegt eine Art Verwahrung vor, veranlaßt durch die eigentümliche Auffassung des lebendigen Logos bei den Gorgianern. Die Niederschrift hat Wert und Sinn als *παιδιά*, als *παίζειν*, d. h. wie ich mit Gercke[2]) den Terminus fasse, als ludus ingenii, Musarum. Es ist eine Studie, die freilich den eigentümlichen Lebensbedingungen des Logos nicht gerecht wird, die aber eine seiner Wirkungen veranschaulicht, in diesem Falle das laudando augere. Der Gegensatz dazu ist die zum wirklichen Gebrauch als vollgültig angesehene Mustervorlage der Technographen.

**10.** Wie man sieht, will die rhetorische Kunst der Helena von einem doppelten Gesichtspunkt aus gewürdigt werden, einem formalen, auf die Technik der Argumentation und Darstellung gerichteten, und einem materiellen. Denn nicht ohne Absicht hat der Ver-

---

1) Die Stelle ist im Zusammenhang des programmatischen Vergleichs mit der Statue wichtig 18 *Ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἓν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν. ἡ δὲ τῶν ἀνδριάντων ποίησις καὶ ἡ τῶν ἀγαλμάτων ἐργασία ὅσην ἡδονὴν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν.* Dabei darf die Antithese *ἐκ πολλῶν σωμάτων* — *ἓν σῶμα* ja nicht gestört werden (*γραμμῶν* Dümmler Akad. 36[2] *σχημάτων* Blass). Gorgias legt Wert auf den Gedanken, daß das Kunstwerk ein organisches Ganze wird aus der Zusammenarbeitung von Einzelkörpern.

2) a. a. O. p. 355.

fasser die Gelegenheit geradezu gesucht, gewisse loci communes um ihres sachlichen Inhalts wegen bei dieser Gelegenheit anzubringen. Wir beobachten hier schon die im Anschluß an Isokrates und Alkidamas charakterisierte rationalistische Erstarrung der in ihren Voraussetzungen ganz anders gearteten Bewegung.

Auch der Fall des Palamedes ist nach dem *εἰκός* konstruiert. *Οὔτε γὰρ βουληθεὶς ἐδυνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις* (5). Für den letzteren Fall wird vorausgesetzt *δισσῶν γὰρ τούτων ἕνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες* (19). Auch im einzelnen steht der Gedankengang hier vollkommen auf dem Boden der sizilischen Rhetorik. Unser Interesse aber wird erregt durch die Verwendung der thrasymacheischen Neuerungen. *Ἔλεος* (33) und *διαβολή* (27) sind in ihrer Wirksamkeit vorausgesetzt, werden aber in Form der Transitio abgetan. Eine breitere Anlage hat eine der *διαβολή* genau korrespondierende Partie gefunden, die *δόξα ἐπιεικὴς τοῦ λέγοντος* (28—32). Wir haben hier zum erstenmal einen klaren Beweis für jenes zweite in der Einleitung herausgehobene 'ethische' Element. Der Redner wirkt durch Schilderung seiner Persönlichkeit und seiner Verdienste außerhalb des Rahmens des eigentlichen Themas. Schon hier begegnet die Rücksicht auf den *φθόνος*, den eine solche Schilderung bei den Zuhörern machen könnte.[1]) Somit werden wir die rhetorische Ausgestaltung dieser Wirkung in den Kreisen des Gorgias und Thrasymachos zu suchen haben und in ihr ein Glied in der Kette jener Effekte sehen, in die hier die Redekunst aufgelöst wurde[2]), umsomehr, als gerade die *δόξα ἐπιεικὴς τοῦ λέγοντος* die größte Rolle in der Schule des Isokrates spielt. Man gibt in der Tradition dieses Kreises, der sich aus der nihilistischen Auflösung des Begriffes des Seienden zur Dialektik des Logos herübergerettet hatte, etwas auf die *δόξα* im

1) Die Überlieferung ist in 28 verderbt. *Πρὸς δ' ὑμᾶς ὦ ἄνδρες κριταὶ περὶ ἐμοῦ βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μέν, ἀληθὲς δέ, κατηγορημένῳ μὲν οὐκ ἀνεκτά, κατηγορουμένῳ δὲ προσήκοντα.* Die Änderung von Blaß *μὴ κατηγορουμένον μὲν οὐκ ἀ.* befriedigt weder nach der sprachlichen Form noch nach dem Gedanken. Mir scheint *κατηγόρῳ μὲν οὐκ ἀνεκτά, κατηγορουμένῳ δὲ προσήκοντα* zu lesen zu sein, was die beabsichtigte Klangfigur noch besser hervorheben würde. *Ἀνεκτά* scheint einen Dativ zu verlangen.

2) Dieser Festsetzung widerspricht es auch meiner Ansicht nach nicht, daß in den Tetralogien Antiphons an einer einzigen unorganischen Stelle (A β 12) in der Tat die *δόξα τοῦ λέγοντος* geltend gemacht wird. Will man hier die Annahme einer Beeinflussung durch die spezifisch attische Rhetorik ablehnen, so muß man annehmen, daß das Geltendmachen der *δόξα ἐπιεικής* sich schon bei der sonst so ganz anders gearteten Eikostechnik in Andeutungen fand.

Gegensatz zur ἐπιστήμη, auf den consensus omnium (cf. Panath. 251), auf die εὐφρονοῦντες und auch auf die Form der δόξα, die sich in dem moralischen Ansehen einer Person äußerte. Aus Isokrates führe ich dafür zwei bezeichnende Stelle an: Antidosis 278. *καὶ μὴν οὐδ' ὁ πείθειν τινὰς βουλόμενος ἀμελήσει τῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ τούτῳ μάλιστα προσέξει τὸν νοῦν, ὅπως δόξαν ὡς ἐπιεικεστάτην λήψεται παρὰ τοῖς συμπολιτευομένοις. Τίς γὰρ οὐκ οἶδε* (ein Hinweis auf die bereits erfolgte Fixirung der Theorie) *καὶ τοὺς λόγους ἀληθεστέρους δοκοῦντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν εὖ διακειμένων λεγομένους ἢ τοὺς ὑπὸ τῶν διαβεβλημένων καὶ τὰς πίστεις μεῖζον δυναμένας τὰς ἐκ τοῦ βίου γεγενημένας ἢ τὰς ὑπὸ τοῦ λόγου πεπορισμένας; ὥσθ' ὅσῳ ἂν τις ἐρρωμενεστέρως ἐπιθυμῇ πείθειν τοὺς ἀκούοντας, τοσούτῳ μᾶλλον ἀσκήσει καλὸς κἀγαθὸς εἶναι καὶ παρὰ τοῖς πολίταις εὐδοκιμεῖν. καὶ μηδεὶς ὑμῶν οἰέσθω τοὺς μὲν ἄλλους ἅπαντας γιγνώσκειν ὅσην ἔχει ῥοπὴν εἰς τὸ πείθειν τὸ τοῖς κρίνουσιν ἀρέσκειν, τοὺς δὲ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντας μόνους ἀγνοεῖν τὴν τῆς εὐνοίας δύναμιν· πολὺ γὰρ ἀκριβέστερον τῶν ἄλλων καὶ ταῦτ' ἴσασι, καὶ πρὸς τούτοις ὅτι τὰ μὲν εἰκότα καὶ τὰ τεκμήρια καὶ πᾶν τὸ τῶν πίστεων εἶδος τοῦτον μόνον ὠφελεῖ τὸ μέρος. ἐφ' ᾧ ἂν αὐτῶν ἕκαστον τύχῃ ῥηθέν, τὸ δὲ δοκεῖν εἶναι καλὸν κἀγαθὸν οὐ μόνον τὸν λόγον πιστότερον ἐποίησεν ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τοῦ τὴν τοιαύτην δόξαν ἔχοντος ἐντιμοτέρας κατέστησεν, ὑπὲρ οὗ σπουδαστέον ἐστὶ τοῖς εὖ φρονοῦσι μᾶλλον ἢ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.*

Paneg. 14. *Ἐγὼ δ' ἢν μὴ καὶ τοῦ πράγματος ἀξίως εἴπω καὶ τῆς δόξης τῆς ἐμαυτοῦ, παρακελεύομαι μηδεμίαν συγγνώμην ἔχειν.* Daß dieses von außen her geltend gemachte Element völlig zu trennen ist von dem eigens so benannten, in der Einleitung an dritter Stelle angeführten ἦθος, mit dem es so oft verwechselt worden ist, dürfte damit klar geworden sein. Diese Trennung ergibt sich auch mit unzweideutiger Klarheit aus der Stelle Philippus 24 ff.[1]) Hier finden wir die übliche Reserve für die geschriebene und gelesene Rede im Gegensatz zu der gehaltenen. Dabei werden unter den Dingen, die die erstere einbüßt im Vergleiche mit der letzteren, außer gewissen schauspielerischen Effekten δόξα und ἦθος getrennt, καιροί und σπουδή. Der leitende Gedanke dabei ist offenbar der, daß nur

1) *ἐπειδὰν γὰρ ὁ λόγος ἀποστερηθῇ τῆς τε δόξης τῆς τοῦ λέγοντος .... ἔτι δὲ τῶν καιρῶν καὶ τῆς σπουδῆς τῆς περὶ τὴν πρᾶξιν, καὶ μηδὲν ᾖ τὸ συναγωνιζόμενον καὶ συμπεῖθον, ἀλλὰ τῶν μὲν προειρημένων ἁπάντων ἔρημος γένηται καὶ γυμνός, ἀναγιγνώσκῃ δέ τις αὐτὸν ἀπιθάνως καὶ μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος, ἀλλ' ὥσπερ ἀπαριθμῶν, εἰκότως οἶμαι, φαῦλος εἶναι δοκεῖ τοῖς ἀκούουσιν.* Man erinnere sich der parallelen Ausführungen bei Plato und Alkidamas.

in Anwesenheit und bei persönlicher Stellungnahme des Redners seine Persönlichkeit wirklich auch jene Wirkung ausüben kann. Der nähere Inhalt dieser δόξα ἐπιεικής ist nun nichts weiter als eine Zusammenfassung der trivialisierten Tugendbegriffe des hausbackenen gesunden Menschenverstandes, bei dem sich das honestum und das utile stets in ungetrübter Harmonie befinden. Daher die Opposition des Isokrates gegen die sokratische Einheit und Lehrbarkeit der Tugend, die allem gesunden Denken zuwiderläuft. *Οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ὑπ' αὐτῶν δὲ τούτων ἀντιλεγομένην, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην* (Ant. 84). Die Relativität dieser Wertbegriffe war gewiß niemanden bewußter als gerade dem feinen Skeptiker Gorgias. Man darf annehmen, daß er mit Bewußtsein sie gleichwohl in die Rhetorik eingestellt hat, in der richtigen Erkenntnis, daß eine rednerische Wirkung so wenig wie überhaupt eine Wirkung mit einer restlos alle Werturteile skeptisch auflösenden Weltanschauung zu erzielen ist, auch nicht mit irgendwelchen auf dem Wege des Spintisierens erst gewonnenen ethischen Postulaten, sondern einzig und allein durch eine überzeugte und selbstverständliche Geltendmachung der allgemein bürgerlichen Moral, die es ja gewöhnt ist, je nach Bedarf gewendet zu werden und so im Grunde jedem Handelnden genügt. Daher haben wir auch nicht den Eindruck, daß ihn die Polemik Platos unmöglich macht. Isokrates dagegen wird notwendigerweise dadurch platt, daß er sich überhaupt prinzipiell äußert da, wo nur das Lächeln des Augurs statthaft gewesen wäre.

Was nun den Inhalt jener δόξα-Stelle im Palamedes betrifft, so nimmt der Angeklagte den Mund landando augens mehr als voll. Nach ihm ist das menschliche Leben durch ihn erst lebenswert geworden[1]), ist er der größte Wohltäter der jetzigen und der kommenden Generationen. Er ist der Urheber der gesetzlichen Ordnung und jedes sozialen Verkehrs, der Erfinder kriegerischer und friedlicher Künste. Diese Melodie glauben wir aus Isokrates zu kennen, nur daß sie da zum Preise des Logos aufgespielt wird nach gorgianischen Noten. Schwerlich wird die Annahme abzuweisen sein, daß diese

---

1) *Τίς γὰρ ἄλλος ἐποίησε τὸν ἀνθρώπινον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου.* Die Vorliebe für den Begriff κόσμος (vgl. den Anfang der Helena) hängt wohl mit der Betonung des Organischen, Lebendigen zusammen, so auch die für σῶμα und die Freude an Personifikationen, von denen gerade diese Stelle bietet *νόμους γραπτούς, φύλακας τοῦ δικαίου, ἀριθμόν τε, χρημάτων φύλακα, πυρσούς τε κρατίστους καὶ ταχίστους ἀγγέλους.* Über *μνήμης ὄργανον* vgl. oben.

Ausführungen des Palamedes mit ihren Gemeinplätzen ursprünglich und zweifellos treffender zum guten Teil auf den Logos gemünzt waren. Ferner aber verdanken wir der Erhaltung des Palamedes zugleich die Erhaltung eines wichtigen Ausdrucks, der hier ganz nebensächlich eingeschoben erscheint als Zierat: *γράμματα, μνήμης ὄργανον.* Erinnert man sich der Ausführungen von Plato, Alkidamas und Isokrates über den Wert der Schrift auch über ihre Bedeutung als *παιδιά* hinaus, so findet man hier den durch jene zwar voneinander abweichenden, aber gleichwohl auf einen gemeinsamen Ursprung weisenden Erörterungen postulierten Ausgangspunkt. Das Prooimion hat mit dem der Helena das gemein, daß es gewisse allgemeine dem Fall zugrunde liegende Begriffe wie Tod, Ehre, Recht, Gewalt hin und her wendet. Nicht minder interessant ist der Schluß. Die *ἀνακεφαλαίωσις*, die die Helena hat (20), wird hier wie *ἔλεος* und *διαβολή* früher ausdrücklich abgelehnt, da eine solche ein Mißtrauensvotum gegenüber dem geistigen Niveau der besten Helden der Hellenen, die hier die Hörer abgeben, darstellen würde. Also darf dieser Schlußteil als eine bereits fixierte Größe angesprochen werden. Man erinnere sich an Plato Phaidros 267 D, wo Sokrates sagt: „*τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν ἐπάνοδον, ἄλλοι δὲ ἄλλο τίθενται ὄνομα*“ und Phaidros ergänzend hinzufügt *τὸ ἐν κεφαλαίῳ ἕκαστα λέγεις ὑπομνῆσαι ἐπὶ τελευτῆς τοὺς ἀκούοντας περὶ τῶν εἰρημένων.*

**11.** Als Gorgias in seiner *Ἑλένη* die drei letzten und höchsten Funktionen des Logos schilderte, gab er zugleich ein Bild seiner eigenen geistigen Entwicklung.[1]) Aus der Verzweiflung an den Resultaten der spekulativen Naturphilosophie rettete er sich auf dem Wege der skeptischen Auflösung aller Begriffe zum Studium der Rede selbst, in deren machtvollen Wirkungen er mit Sicherheit eines unleugbaren, lebendigen Prozesses habhaft zu werden glaubte. Damit trat er in äußere Konkurrenz mit denen, die bisher das Studium der Rede ex professo betrieben hatten, und es ist teils nachweisbar, teils von vornherein wahrscheinlich, daß er ihnen manches verdankt. Im Grunde aber war sein Streben auf etwas ganz anderes gerichtet als das jener, die die Sprache nur als Vehikel rhetorischer Argumentationen gehandhabt hatten. Für ihn wurde die Entfaltung aller dialektischen Wirkungen des Logos ohne Rücksicht auf den jeweiligen Stoff Selbstzweck, daher stehen die *φιλοσόφων λόγων ἅμιλλαι*, wie billig, am

---

1) Vgl. Diels, Gorgias und Empedokles. Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1884, 343 ff.

krönenden Ende seines Enkomions. Eine apokryphe Tradition hat nun zwar ein Schülerverhältnis zu Tisias dem Gorgias zugeschrieben oder hat ihn die sizilische τέχνη nach Athen bringen lassen[1]), aber abgesehen davon, daß diese Berichte einer tendenziösen Konstruktion im lokalpatriotischen sizilischen Interesse verdächtig sind, sieht man wahrhaftig keinen Grund ein, warum sich gerade Gorgias für die Verbreitung der sizilischen Techne in Athen besonderts engagiert haben sollte. Wichtiger ist, daß Aristoteles, wo er von ihm spricht, und ebenso die Paraphrase seiner Συναγωγὴ τεχνῶν in Ciceros Brutus 46 f. ihn in eine Beziehung nicht zu den sizilischen Technographen, sondern zu den ἐριστικοί im allgemeinen und zu Protagoras im besonderen bringen.[2]) Damit befindet sich Aristoteles im Einvernehmen mit der direkten Schultradition des Gorgias, die ja ihren Meister unmöglich in eine Linie mit den stets befehdeten schulmäßigen Vertretern der Redekunst bringen durfte. Daher hat auch Isokrates seinen Lehrer, wo er ihn nennt (Hel. 3. Antidosis 268), stets in die dem wahren Sachverhalt entsprechendere Gesellschaft des Zenon, Melissus, Protagoras, Alkmaion und Parmenides gebracht. Ein näheres Verhältnis zu Protagoras in gewissen mit der Rhetorik nicht direkt zusammenhängenden Gedankengängen sucht Thiele in dem bereits mehrfach herangezogenen Aufsatz glaublich zu machen. Vielleicht ist auch gerade Protagoras für den eleatischen Skeptiker die Brücke gewesen zu Herakleitos, mit dem ihn eine tiefgreifende Übereinstimmung in dem Glauben an eine geheimnisvolle Harmonie zwischen Logos und Sache verbindet, von dem aus erst die Gleichklänge und Alliterationen ihre höhere Gültigkeit erhalten, nicht minder auch das

1) Rhet. graeci V, 6 f. W. Spengel Σ. τ. 27 und 82. Susemihl, Neue platonische Forschungen, I 1898, p. 7 ff. Radermacher, Rh. M. LII (1897), p. 412 ff.

2) In Soph. el. 183 b 27 ff. wird die Methode des Gorgias und die der Eristiker verglichen in bezug auf die Verwendung der loci communes. An der Stelle des Brutus wird nach Erwähnung des Korax und des Tisias, die artem et praecepta verfaßten, Protagoras vor Gorgias eingeschaltet. Aristoteles ait .... scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci. quod idem fecisse Gorgiam, cum singlarum rerum laudes vituperationesque conscripsisset, quod iudicaret hoc oratoris esse maxume proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus adfligere. Will man die folgenden Worte Huic Antiphontem Rhamnusium similia quaedam habuisse conscripta auf die Tetralogien beziehen, so läge die Ähnlichkeit lediglich in der Methode des Unterrichts durch loci communes, die freilich hier in ganz anderer Absicht zur Gewinnung sachlicher Argumentationen geübt wurde, dort aber die verschiedenen Nuancierungsmöglichkeiten der rednerischen Darstellung veranschaulichen sollte.

Streben, Gegensätze der Sache in der Sprache zu hypostasieren[1]) und so in der Antithese einen weiteren Ausdruck jener Beziehung zu schaffen. Für einen solchen Zusammenhang der Rhetorik des Gorgias mit der Dialektik des Protagoras ist auch das Aristoteleszitat bei Cicero, so allgemein es im übrigen auch ist, zu verwenden. Der Sachverhalt läßt sich jedoch in einigen Einzelheiten weiter verfolgen. Schon Gercke[2]) hat auf eine Notiz bei Steph. Byz. s. v. *Ἄβδηρα* aufmerksam gemacht, wonach Protagoras gelehrt habe *τὸν αὐτὸν καὶ ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν*, und damit das von Cicero als spezifische Kunst des Gorgias erwähnte landando rem augere vituperandoque rursus affligere verglichen. Dieser auf Eudoxos zurückgehenden, also wohl zuverlässiger Angabe lassen sich noch zwei weitere Beobachtungen anschließen.[3]) Einen besonderen Wert legte Gorgias, wie wir mehrfach bezeugt fanden, auf die angemessene Abstimmung der Rede nach Länge und Kürze, und er übte sich und seine Schüler deshalb in *μακρολογία* und *βραχυλογία*, worauf der platonische Gorgias Bezug nimmt. Da ist es denn merkwürdig, einer ganz ähnlichen Stelle im Protagoras zu begegnen, die doch nur Sinn hatte, wenn der Held wirklich solcher Studien gleichfalls verdächtig war. 334 E ff. erlaubt sich Sokrates, ihn auf diese seine programmatische Fähigkeit aufmerksam zu machen, deren sich denn auch sogleich der Angeredete rühmt.[4]) Schließlich dürfen wir die durch zahlreiche Gedankengänge als gorgianisch gekennzeichneten Ausführungen über den Logos bei Isokrates vergleichen mit dem Mythus, den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog 320 D ff. über den spezifischen Vorzug des Menschen vor dem Tier vorträgt. Einer näheren Ausführung des Verhältnisses des Gorgias zu Protagoras scheint sich das spärliche Material zu widersetzen. Daß aber für die gewaltige Reformation der Redekunst, die sich an den Namen Gorgias knüpft, und ihre besondere Eigenart gegenüber den Technologen sizilischen Stils gerade der Präger des Wortes *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* von Bedeutung war, möchte man gerne glauben.

**12.** Nicht der Stoff, die *πράγματα*, ist Gegenstand der rhetorischen

---

1) Norden, Kunstprosa 18 f. 2) Hermes XXXII (1897) 351 f.

3) Vgl. auch die Betonung von *φύσις* und *ἄσκησις* oder *μελέτη* für die *τέχνη* und *διδασκαλία* Cram. Anecd. Par. I, p. 171. Stob. Flor. 29, 80.

4) 334 E *Ἀκήκοα γοῦν, ὅτι σὺ οἷός τ' εἶ καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν, ἐὰν βούλῃ, οὕτως, ὥστε τὸν λόγον μηδέποτε ἐπιλιπεῖν, καὶ αὖ βραχέα οὕτως, ὥστε μηδένα σοῦ ἐν βραχυτέροις εἰπεῖν . . . . σὺ μὲν γὰρ, ὡς λέγεται περὶ σοῦ, φῂς δὲ καὶ αὐτός, καὶ ἐν μακρολογίᾳ καὶ ἐν βραχυλογίᾳ οἷός τ' εἶναι συνουσίας ποιεῖσθαι.*

Unterweisung, sondern der Gesichtspunkt, unter dem der Stoff gemeistert wird. Man muß also beispielsweise lernen und üben *τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι.* Im Verfolge dieses gorgianischen Programms sind entstanden die Lobschriften des Polykrates auf Mäuse, Töpfe, Rechensteine, ferner die von Isokrates (Helena 12) erwähnten auf das Salz und die Bienen. Das sind nicht Witze, sondern Studien, *παιδιαί.* Man muß laudando augere können, eine Fähigkeit, die natürlich am auffälligsten zutage tritt, wenn der gesunde Menschenverstand oder die übliche Tradition an dem gewählten Sujet nichts zu loben wußte. Daher schreibt Alkidamas, der überhaupt in diesen Paradoxis exzelliert zu haben scheint, ein Enkomion auf den Tod, Polykrates und Isokrates ein solches auf die Gattenmörderin Klytaemestra, dieselben vereinigen sich desgleichen in dem Lobe des Unholds Busiris, wobei der erstere mit mehr Gründlichkeit als Geschmack auch die Menschenfresserei zum Guten wandte (Is. Bus. 45). Hierher gehören auch die von Isokrates erwähnten Lobschriften auf Bettler und Verbannte (Hel. 8). Andererseits muß man aber auch *τὰ μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι,* und Polykrates schreibt seine Anklage gegen Sokrates. Bezeichnend für den an diese Schriftstellerei anzulegenden Maßstab ist das Prooimion des isokrateischen Busiris. Isokrates kommt es darauf an, daß sein Vorgänger ihm noch die Anlegung neuer Gesichtspunkte möglich gemacht hat, daher die Kritik, in der sich folgende bezeichnende Stelle findet: *Αἰσθόμενος οὖν οὐχ ἥκιστά σε μεγαλαυχούμενον ἐπί τε τῇ Βουσίριδος ἀπολογίᾳ καὶ τῇ Σωκράτους κατηγορίᾳ πειράσομαί σοι ποιῆσαι καταφανὲς ὅτι πολὺ τοῦ δέοντος ἐν ἀμφοτέροις τοῖς λόγοις διήμαρτες. Ἁπάντων γὰρ εἰδότων* (denn es ist Schulgrundsatz!) *ὅτι δεῖ τοὺς μὲν εὐλογεῖν τινας βουλομένους πλείω τῶν ὑπαρχόντων ἀγαθῶν αὐτοῖς προσόντ' ἀποφαίνειν, τοὺς δὲ κατηγοροῦντας τἀναντία τούτων ποιεῖν, τοσούτου δεῖς οὕτω κεχρῆσθαι τοῖς λόγοις, ὥσθ' ὑπὲρ μὲν Βουσίριδος ἀπολογήσασθαι φάσκων οὐχ ὅπως τῆς ὑπαρχούσης αὐτὸν διαβολῆς ἀπήλλαξας, ἀλλὰ καὶ τηλικαύτην αὐτῷ τὸ μέγεθος παρανομίαν προσῆψας, ἧς οὐκ ἔσθ' ὅπως ἄν τις δεινοτέραν ἐξευρεῖν δυνηθείη· τῶν γὰρ ἄλλων τῶν ἐπιχειρησάντων ἐκεῖνον λοιδορεῖν τοσοῦτον μόνον περὶ αὐτοῦ βλασφημούντων, ὡς ἔθυε τῶν ξένων τοὺς ἀφικνουμένους, σὺ καὶ κατεσθίειν αὐτὸν τοὺς ἀνθρώπους ᾐτιάσω· Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας, ὥςπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητήν· ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν. τοιγαροῦν εἰ γένοιτ' ἐξουσία τοῖς τετελευτηκόσι βουλεύσασθαι περὶ τῶν εἰρημέ-*

νων, ὁ μὲν ἄν σοι τοσαύτην ἔχοι χάριν ὑπὲρ τῆς κατηγορίας ὅσην οὐδενὶ τῶν ἐπαινεῖν αὐτὸν εἰθισμένων. ὁ δ' εἰ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους πρᾳότατος ἦν, ἀλλ' οὖν ἐπί γε τοῖς ὑπὸ σοῦ λεγομένοις οὕτως ἂν ἀγανακτήσειεν, ὥστε μηδεμιᾶς ἂν ἀποσχέσθαι τιμωρίας. Nicht also der Stoff ist hier irgendwie von Belang. Es ist völlig verkehrt, aus dem Schweigen des Isokrates über die Tatsache der Schrift gegen Sokrates irgendetwas über seine Stellung zur Sokratik herauslesen zu wollen. Der Stoff war, da es nach des Isokrates eigenen, wohl bedachten Worten viele gab, die Sokrates lobten, ein sehr wohl geeigneter. Nur durfte er nicht so behandelt werden, wie es Polykrates getan hat. Denn Alkibiades zum Beispiel gereicht nicht, was offenbar der Konkurrent ausgeführt hatte, Sokrates zur Schande, da er nicht sein Schüler ist und überdies ein hervorragender Mensch. Man hätte ihn also bei seiner Anklage gegen Sokrates aus dem Spiele lassen sollen oder man riskierte, was Polykrates auch wirklich zustande gebracht hat, ein Lob statt einer Anklage zu schreiben. Ebenso ist die an dem Lob des Busiris geübte Kritik lediglich technischer Natur, wie das noch aus einer Stelle in dem Enkomion des Isokrates selbst klar ausgesprochen wird: 33 Ἔπειτ' εἰ καὶ τυγχάνομεν ἀμφότεροι ψευδῆ λέγοντες, ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν κέχρημαι τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ χρὴ τοὺς ἐπαινοῦντας, σὺ δ' οἷς προσήκει τοὺς λοιδοροῦντας· ὥστ' οὐ μόνον τῆς ἀληθείας αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἰδέας ὅλης, δι' ἧς εὐλογεῖν δεῖ, φαίνει διημαρτηκώς. Wie läßt man τὰ καινὰ ἀρχαίως φαίνεσθαι? Man legt einen neuen Stoff zugrunde und beweist ihn durch die alten, jedermann geläufigen Topoi der Schule. Das klassische Beispiel dafür ist die Ausführung einer paradoxen These mit Zuhilfenahme des Schulprogramms selbst, was in Alkidamas' Sophistenrede geschehen ist. Wenn diese Forderung bei Isokrates einmal in der Form περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν vorkommt, so verlangt das die gleiche Technik. Wie gestaltet sich der umgekehrte Prozeß, τὰ ἀρχαῖα καινῶς φαίνεσθαι ποιεῖν διὰ ῥώμην λόγου? Hier gilt es, einem alten, oft behandelten Stoff eine neue Seite abzugewinnen, isokratisch ausgedrückt, eine neue ἰδέα anzulegen. In dieser Lage befand sich Isokrates im Busiris, daher die geflissentliche Betonung des Neuen, daher die Notwendigkeit einer ausführlichen Kritik, die dieses Mal aus äußeren Gründen, wie wenigstens der Verfasser angibt, eine namentliche ist, so daß die Schrift den Charakter eines offenen Briefes annimmt.[1]) Genau in der gleichen Lage befand sich

---

1) Vgl. 2 ταῦτα δ' ᾠήθην χρῆναι σοὶ μὲν ἐπιστεῖλαι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους

Isokrates in der Helena. Wenn wir hier einige Bemerkungen zum Helenaprooimion machen, so ist unser Interesse lediglich ein technisch-rhetorisches, und es ist nicht zu befürchten, daß wir uns an dem in Philologenkreisen so beliebt gewordenen Vexierspiel: Wo ist der Antisthenes? Wo ist der Plato? beteiligen werden. Es ist nicht schwer, den Grund für die Beliebtheit des Helenasujets einzusehen. Die κακηγορίαι des Homeros und Stesichorus, insbesondere auch die eigenartige Tradition über die Schicksale der letzteren ließen dieses delikate Thema ganz besonders geeignet erscheinen, das laudando augere daran zu üben.[1]) Das hatte Gorgias bereits getan. Isokrates stand also vor der Aufgabe *τὰ ἀρχαῖα καινῶς φαίνεσθαι ποιεῖν*. Daher die Notwendigkeit, in dem Prooimion gerade die *ἰδέα* hervorzuheben, die ihm gegenüber seinem Vorgänger besonders eigentümlich ist und seine erneute Bearbeitung rhetorisch rechtfertigt. Daher auch die Erscheinung, an der schon Aristoteles Kritik geübt hat[2]), daß Prooimion und Ausführung wenigstens insoweit nicht zusammenhängen, als das erstere rein methodologisch sein muß. Nun hat es mir nie in den Kopf gewollt, warum in aller Welt nicht Gorgias und sein erhaltenes Enkomion, auf das die über alle Maßen zurückhaltende Kritik formell und inhaltlich vorzüglich paßt, nicht hier (14/15) gemeint sein soll. Ausnahmsweise hat Isokrates dem Polykrates gegenüber die übliche Reserve überschritten, Namen genannt und den Konkurrenten durch schulmeisterliche Rüge[3]) eingetrieben. Dem Meister gegenüber fielen alle Gründe persönlicher Rankune, die im Prooimion des Busiris nur allzuschlecht hinter der salbungsvollen Ermahnung und dem Bedauern über die fehlende Möglichkeit einer liebenswürdigen Form der Belehrung versteckt ist, von vornherein weg. Da die technische Änderung aufgezeigt werden mußte, so konnte schwerlich eine passendere Form gefunden werden, als sie Isokrates hier wählte.[4]) *Διὸ καὶ τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης ἐπαινῶ μάλιστα*

---

*ὡς οἷόν τε μάλιστ᾽ ἀποκρύψασθαι* und zu dieser Stelle Münscher. Rhein. Mus. LIV (1889) p. 258 Anm. 4.

1) Vgl. besonders auch Phaedrus 243 A f., Is. Hel. 64 und die Erörterungen im Prooimion bei Gorgias über die *μεμφόμενοι Ἑλένην*, über die *κακῶς ἀκούουσα*, über Lob und Tadel im allgemeinen.

2) Ar. Rhet. III 14 p. 1414 b 27.

3) Das hierbei sachlich angeführte Material scheint mir keineswegs die Modernen zu berechtigen, in denselben Ton zu verfallen. P. setzt offenbar seine Kunst daran, gerade auf der Grundlage der üblen Nachrede das laudando augere zu üben.

4) Ich lehne daher auch den von Thiele (p. 259) vorgeschlagenen Ausweg

τῶν εὖ λέγειν τι βουληθέντων, ὅτι περὶ τοιαύτης ἐμνήσθη γυναικός, ἣ καὶ τῷ γένει καὶ τῷ κάλλει καὶ τῇ δόξῃ πολὺ διήνεγκεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτον μικρόν τι παρέλαθεν· φησὶ μὲν γὰρ ἐγκώμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς[1]), τυγχάνει δ' ἀπολογίαν εἰρηκὼς ὑπὲρ τῶν ἐκείνῃ πεπραγμένων. Ἔστιν δ' οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν οὐδὲ περὶ τῶν αὐτῶν ἔργων ὁ λόγος, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον· ἀπολογεῖσθαι μὲν γὰρ προσήκει περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίαν ἐχόντων, ἐπαινεῖν δὲ τοὺς ἐπ' ἀγαθῷ τινι διαφέροντας. Darauf, wie im Busiris, die Wendung zur eigenen Leistung, nachdem der Zuhörer weiß, daß er das alte in einer neuen ἰδέα geschaut vorgeführt bekommt. Nun hat sich aber Isokrates nicht damit begnügt, seine Leistung gegenüber seinem unmittelbaren Vorgänger ins rechte Licht zu setzen, sondern er rechtfertigt in den wahrlich über Gebühr tragisch genommenen Ausführungen der Einleitung seine in diesem Falle nun einmal eingeschlagene Technik, einem bereits behandelten Stoff ein neues Licht aufzusetzen, noch weiterhin durch einen rein technisch aufzufassenden Vergleich mit denen, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, τὰ μικρὰ μεγάλως φαίνεσθαι ποιεῖν. In diesem Zusammenhang werden die oben bereits erwähnten Paradoxographen kritisiert. Ihre Leistung ist, vom technisch-rhetorischen Standpunkt aus betrachtet, zweifach der seinen unterlegen, einmal als Vergrößerung des Kleinen, dann als Bearbeitung eines noch nicht vorher behandelten Sujets. Beide Gesichtspunkte sind gemeinsam in der Partie 8—13 zum Ausdruck gebracht. Erinnern wir uns, daß Alkidamas die These seiner Sophistenrede zunächst mit einem Argument zu erweisen sucht, auf das er (3—8) das allergrößte Gewicht legt: Πρῶτον μὲν οὖν ἐντεῦθεν ἄν τις καταφρονήσειε τοῦ γράφειν, ἐξ ὧν ἐστιν εὐεπίθετον καὶ ῥάδιον καὶ τῇ τυχούσῃ φύσει πρόχειρον. Dieses Moment tut auch nicht das mindeste zur Sache, ist aber vom Standpunkt der rhetorischen Schule aus, die mit gutem Recht den Wert einer Leistung nach dem Kriterium ihrer Schwierigkeit bemißt, von höchster Wichtigkeit. Natürlich taten sich nun auch die von Isokrates Kritisierten in ihren Einleitungen gerade vom Standpunkt der Schwierigkeit aus etwas auf ihre Leistungen zu gute, wenn sie ein Ding, dem noch niemand Wichtigkeit zugesprochen hatte oder an dem noch niemand etwas zu rühmen gefunden hatte, gar zum Gegenstand eines Enkomions machten. Und von dieser Be-

---

ab, des Gorgias Helena habe anonym vorgelegen, wiewohl der Autor jedermann bekannt gewesen sei.

1) Die Kritik macht sich also die in die Augen fallende Schlußbemerkung zunutze.

hauptung geht Isokrates aus (8). Wenn seine Gegner argumentieren, wer über πονηρά zu reden weiß, wird es erst recht über καλὰ κἀγαθά zu tun wissen, so ist das wiederum ganz im Sinne des alkidameischen Erweises, der, nachdem er Schreiben und Sprechen in Hinsicht ihrer verschiedenen Schwierigkeit bestimmt hat, fortfährt: Wer das Schwere, also Reden kann, kann auch ohne weiteres das Leichte, also Schreiben. Jene seine — nicht grimmig gehaßten sachlichen Gegner, sondern seine — Konkurrenten um die Palme der rhetorischen Kunst schlägt Isokrates nicht übel mit den Waffen der Schule und damit mit ihren eigenen, wobei nicht nur die Schwierigkeit der leitende Gesichtspunkt ist, sondern auch die einzelnen Beweise aus dem gemeinsamen Schularsenal stammen. Er beweist, daß seine Arbeit im vorliegenden Falle lediglich aus dem Grunde der Schwierigkeit technisch wertvoller und darum geeineter ist mit ähnlichen ihrer Art zur Vorbereitung auf den allen gemeinsam vorschwebenden Zweck. *Τοὺς γὰρ ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν καὶ φάσκοντας εἶναι σοφιστὰς οὐκ ἐν τοῖς ἠμελημένοις ὑπὸ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἐν οἷς ἅπαντές εἰσιν ἀνταγωνισταὶ προσήκει διαφέρειν καὶ κρείττους εἶναι τῶν ἰδιωτῶν. Νῦν δὲ παραπλήσιον ποιοῦσιν, ὥσπερ ἂν εἴ τις προσποιοῖτο κράτιστος εἶναι τῶν ἀθλητῶν ἐνταῦθα καταβαίνων οὗ μηδεὶς ἂν ἄλλος ἀξιώσειεν. Τίς γὰρ ἂν τῶν εὖ φρονούντων συμφορὰς ἐπαινεῖν ἐπιχειρήσειεν; ἀλλὰ δῆλον ὅτι δι' ἀσθένειαν ἐνταῦθα καταφεύγουσιν.* Damit ist zunächst die Gegenthese des Isokrates gestellt. Die Berufung auf die *εὖ φρονοῦντες* darf nicht fehlen. Der alte, unendlich oft variierte gorgianische Vergleich des Rhetors mit dem Gymnastiker muß sich für die speziellen Absichten dieser Gegenüberstellung eine neue Variante gefallen lassen: Der wahre Athlet sucht den Wettstreit und die Konkurrenz auf und zeigt seine Kunst nicht dann, wenn er einen Mitbewerber nicht zu fürchten hat. Reden wie ein *ἰδιώτης* ist ein Vorwurf, den alle Gorgianer gemeinsam den nur sachlich interessierten Technographen machen. Der Beweis im einzelnen folgt von 11 ab. Er beruht auf der Schwierigkeit, bei einem bereits behandelten Stoff aus der Fülle der vorhandenen *ἰδέαι* und *καιροί* die passende Auswahl zu treffen und auf der angeblich leichten schematischen Behandlung im anderen Fall. *Ἔστιν γὰρ τῶν μὲν τοιούτων συγγραμμάτων μία τις ὁδός, ἣν οὐθ' εὑρεῖν οὔτε μαθεῖν οὔτε μιμήσασθαι δύσκολόν ἐστιν· οἱ δὲ κοινοὶ καὶ πιστοὶ καὶ τούτοις ὅμοιοι τῶν λόγων διὰ πολλῶν ἰδεῶν καὶ καιρῶν δυσκαταμαθήτων εὑρίσκονται καὶ λέγονται, καὶ τοσούτῳ χαλεπωτέραν ἔχουσι τὴν σύνθεσιν, ὅσῳ περ τὸ σεμνύνεσθαι τοῦ σκώπτειν καὶ τὸ σπουδάζειν τοῦ παίζειν*

*ἐπιπονώτερόν ἐστιν. Σημεῖον δὲ μέγιστον· τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἅλας καὶ τὰ τοιαῦτα βουληθέντων ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν, οἱ δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ διαφερόντων ἐπ' ἀρετῇ λέγειν ἐπιχειρήσαντες πολὺ καταδεέστερον τῶν ὑπαρχόντων ἅπαντες εἰρήκασιν. Οὐ γὰρ τῆς αὐτῆς γνώμης ἐστὶν ἀξίως εἰπεῖν περὶ ἑκατέρων αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν μικρὰ ῥᾴδιον τοῖς λόγοις ὑπερβαλέσθαι, τῶν δὲ χαλεπὸν τοῦ μεγέθους ἐφικέσθαι· καὶ περὶ μὲν τῶν δόξαν ἐχόντων σπάνιον εὑρεῖν ἃ μηδεὶς πρότερον εἴρηκεν, περὶ δὲ τῶν φαύλων καὶ ταπεινῶν ὅτι ἄν τις τύχῃ φθεγξάμενος, ἅπαν ἴδιόν ἐστιν.*[1]) Für das Verständnis der ersten Zeile dieser Ausführungen ist folgendes zu erwägen. *Παιδιαί* im strengen gorgianischen Schulsinn sind alle derartigen Studien, die nur ein technisches Experiment darstellen, ohne den Logos als lebendige, wirkende Macht zu handhaben. Also ist natürlich auch des Isokrates Helena, wie ihre Vorläuferin, ein *παίγνιον* in diesem Sinne. Um diese Studie aber gegenüber andersartigen technischen Ausarbeitungen ins rechte Licht zu setzen, hat Isokrates nun auch das schwerste Geschütz aus dem Bestand der alten Topoi aufgefahren, nämlich nichts Geringeres als den durch die Schulliteratur sich durchziehenden Vergleich von Logos und Schrift. So kommt es, daß wir dieser Antithese, wenn auch in stark abgemilderter Form, hier von neuem begegnen, nachdem Alkidamas sie in ganz anderer Wendung benutzt hatte. Dieser nämlich benutzt sie zu einem Scheinbeweis für die gesprochene Rede schlechthin gegenüber der geschriebenen Rede und macht schließlich die Reserve, daß die Schrift zu Zwecken der *παιδιά* dienlich sei. Isokrates benutzt sie dieses Mal nicht gegen die Technographen, sondern gerade gegen die sich völlig im Einklang mit der gorgianischen Auffassung sehenden Studienschreiber, insoweit sie *τὰ μικρὰ μεγάλως φαίνεσθαι ποιοῦσι.* Die einzelnen Elemente sind, soweit es nur irgend bei diesem sophistischen Scheingefecht möglich war, benutzt. Mit Malice nennt Isokrates hier zu Zwecken seiner Antithese die Produkte seiner Konkurrenten *συγγράμματα*, die entgegengesetzten *λόγοι.* Ein sachlicher Grund kann unmöglich gefunden werden, zumal er ihnen im übrigen die Bezeichnung *λόγοι* keineswegs abspricht und der Gegensatz von *λέγειν* und *γράφειν* hier gar nicht vorliegt. Aber er weiß mit diesem Worte zugleich die Vorstellung der Musterstücke der Technographen wach-

1) Vgl. das Prooimion des Panegyricus, in dem Isokrates sich gleichfalls in der Lage des *τὰ ἀρχαῖα καινῶς φαίνεσθαι ποιοῦντος* gerade auch Gorgias gegenüber befindet. Die Studien der Konkurrenten machen dagegen aus *γέλως σπουδή.*

zurufen, die mechanisch um ihres sachlichen Inhalts willen jederzeit eingesetzt werden können. Auf seine Seite schreibt er über die Technik der ἰδέαι und der καιροί, so daß der falsche Anschein entsteht, als sei dieses Schiboleth der Schule ein Reservatbesitz des τὰ ἀρχαῖα καινῶς διελθεῖν und werde von seinen Konkurrenten außer Kurs gesetzt. Auch das Wörtchen πιστοί auf der Seite des Isokrates ist wohl berechnet und erinnert an den Gegensatz der gesprochenen Rede, die toujours en vedette dasteht, zu der vorgelesenen, der der Schützer fehlt und damit auch der Glaube beim Hörer. Nachdem so der Boden vorbereitet ist, wird die Antithese durch zwei weitere verschärft. „Meine Technik", sagt Isokrates, „ist um ebensoviel schwieriger als die ihrige, als schwerer ist das σεμνύνεσθαι als das σκώπτειν, das σπουδάζειν als das παίζειν." In beiden Fällen macht der Rhetor Gebrauch von der Anweisung des Gorgias, das Moment der σπουδή geltend zu machen gegenüber dem Scherz des Gegners. Zugleich aber kompliziert sich die Antithese dadurch, daß diese Gegenüberstellung παιδιά — σπουδή außerdem noch ihre hohe Bedeutung hatte zur Kennzeichnung eines lediglich zur Übung niedergeschriebenen Elaborats gegenüber einem wirklich und mit Ernst die Hörer packenden und bestimmenden Wort. So bringt es diese sophistische Verwendung der κοινοὶ τόποι fertig, auch das Plus der σπουδή gegenüber der des Lebens entbehrenden παιδία, wenn auch nur in der Form des Vergleichs auf seine Seite zu ziehen. Nun dürfen wir aus den Angaben des Helenaprooimions selbst und aus der ganzen Art dieser schulgerechten Klopffechterei erschließen, daß jene Paradoxographen mit genau der gleichen Überzeugungskraft unter Benutzung des Programms in ihren Prooemien gegen das τὰ αὐτὰ πολλαχῶς ἐξηγεῖσθαι losschlugen. Das mag etwa so gelautet haben: Ich muß mich baß verwundern, wenn ich sehe, wie Leute, die vorgeben, an der Philosophie Teil zu haben, und auf das εὖ φρονεῖν Anspruch erheben, nichts besseres ihren Schülern für den öffentlichen Wettkampf mitzugeben wissen, als ἐπιδείξεις über längst behandelte Themen oder Lobreden auf Dinge, deren Würde niemand bestreitet. Sie merken gar nicht, daß sie damit nur dasselbe tun, was jeder ἰδιώτης besser als sie selbst machen könnte. Freilich ist nichts leichter als das, wundern aber muß man sich, daß sie ihre Schwäche auch noch mit größtem Prunk zur Schau tragen. Was würde man zu einem Arzt sagen, der niemals einen Kranken kuriert hat und nur an Gesunden seine Kunst erproben will? Und doch tun jene Männer dasselbe. Freilich ist nichts leichter, als immer im alten Geleise zu gehen. Wer dagegen sich an einen Stoff

macht, den noch niemand bearbeitet hat, der steht vor einer berückenden Fülle der ἰδέαι und καιροί, und doch muß er den richtigen wählen. Da gilt es nun freilich, zu zeigen, daß man das γυμνάσιον des Geistes mit Erfolg durchgemacht hat, jener aber, der gewohnt ist, die alten γράμματα von neuem zusammenzustellen, würde bei einer solchen Aufgabe kläglich in den Sand gestreckt werden. Jene Ausarbeitungen mögen ja wohl dem Lesenden eine gewisse Freude machen, aber um wieviel schwieriger ist es, die ἠμελημένα zu preisen! Da steht jeder mit seiner Kraft auf sich selbst allein. Junges Leben spricht aus seinen Arbeiten, während jene zusammengeleimten γράμματα wehrlos und tot dastehen. Wie nun derjenige, der im Gymnasion eine schwere Übung gelernt hat, ohne weiteres auch die leichte kennt, so wird derjenige, der entlegene Stoffe wählt für sein Enkomion, mit leichter Mühe auch Themen behandeln können, die von jeher gelobt worden sind. Dafür nun, daß dieses unendlich viel leichter ist als jenes, will ich euch noch einen Beweis geben. Noch niemals war jemand in Verlegenheit, wenn es galt, den Achilleus oder den Theseus zu preisen. Sie brauchten nur den Mund aufzumachen, und die Worte kamen von selbst. Wer aber hätte je über den Tod angemessen geredet? Und gerade von ihm will ich, um nicht in den Verdacht zu kommen, nur andere tadeln, selbst aber nichts leisten zu können, nachweisen, daß er der Urheber des größten Glückes für das Menschengeschlecht ist usw.

Von dem Helenaprooimion ist bisher unerörtert geblieben die Partie 1—7, und sie verfolgt auch ganz andere Zwecke als der bisher besprochene Teil. Durch die Fiktion, als ob die geschilderten rhetorischen Paradoxographen auf das Konto der eristischen Dialektiker kämen, hat sich Isokrates die Möglichkeit verschafft, auch über diese ein kräftiges Wörtlein zu sagen. In dem Zusammenhang dieser Polemik macht Isokrates Gesichtspunkte geltend, die seinen rhetorisch-technischen Erwägungen schnurstracks entgegengesetzt sind: Die Stoffe seiner Gegner sind vorweggenommen durch die ältere Sophistengeneration, ein ὑπερβάλλεσθαι ist nicht mehr möglich. Der Eifer dieser Leute wirkt daher nur komisch. Das sagt derselbe Isokrates, der in derselben Helena den durch den auch unter den Sophisten genannten Gorgias vorweggenommenen Stoff überbietend von neuem bearbeiten will. Wenn er so tut, als betrachte er die Ausführungen seiner Gegner in 1—8 als gleichfalls technische Experimente, so hindert ihn das nicht, die Einzelpolemik von ganz anderen Instanzen aus zu unternehmen, deren Verfolgung hier außerhalb unserer Absichten liegt. Man erkennt nach dem Gesagten in der Komposition des Prooimions einen

unmittelbar organischen Teil, der dem Vorgänger gilt, und einen formell rhetorischen Bestandteil, der der Hervorhebung seiner Technik gilt. Dieses zum mindesten unnötige Stück scheint nur als verbindende Brücke eingesetzt worden zu sein zu einem dritten Element, das den Anfang ausfüllt und den Zwecken wirklicher Polemik dient.

Diese Bemerkungen mögen zur Kennzeichnung der Studientechnik des rhetorischen Unterrichts unter dem Einfluß des Gorgias genügen. Was die äußere Lage gegenüber den gemeinsamen Feinden, den Epigonen der sizilischen Techne anlangt, so gestattet das Material hier nur dürftige Bemerkungen. Einzig Lysias ist aus jenem Lager schärfer zu fassen, auch er nur durch Platos Phaedrus. Mit den Schulkämpfen in Zusammenhang zu bringen ist nun zweifellos eine Notiz aus Ciceros Aristotelesparaphrase (48) Lysiam primo profiteri solitum artem esse dicendi, deinde, quod Theodorus esset in arte subtilior, in orationibus autem ieiunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse. Plato stellt im Phaidros anläßlich des erwähnten Gorgiaszitats über den völlig relativen Stoff und die rein formale Bedeutung der Redekunst diesen Theodorus zu Gorgias und Thrasymachos. Wir wissen im übrigen, daß dieser *λογοδαίδαλος* eine hervorragende Rolle spielt in der Ausbildung der Disposition der Rede, und diese von Plato und Aristoteles bezeugte Bemühung stellt ihn, wie wir im Anschluß an den Phaidros zeigen werden, mit Sicherheit auf die Seite der spezifisch-attischen Rhetorik und in Gegensatz zu den sizilischen Technikern. Damit verstehen wir den Echec des Lysias aus tieferen, hinter den zufälligen Persönlichkeiten stehenden Gegensätzen der rhetorischen Theorie. Leider besitzen wir nicht ein einziges Dokument der Polemik aus dem lysianischen Lager. Vielleicht besäßen wir wenigstens Aperçus in dieser Richtung, wenn wir die mit Invektiven nicht geizende Rede des Lysias gegen den Sokratiker Aischines ganz läsen, da dieser als Rhetor Gorgianer war.[2]) Unter die polemische Literatur dieser Seite gehört vielleicht auch die Replik eines gewissen Aristoteles, der in einer kurzen Notiz[3]) als *Σικελιώτης ῥήτωρ πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Πανηγυρικὸν ἀντιγεγραφώς* erscheint.[4])

---

1) Plato Phaedrus 266 E, Ar. Rhet. III, 13, p. 1414 b 13 ff.

2) Diog. Laert. II, 7. 7. 3) Diog. Laert. V, 1. 14.

4) Als gorgianisch beeinflußt erscheinen die von Weber (Phil. hist. Beitr. für Wachsmuth 1897, p. 33 ff.) kritisch herausgegebenen *Δισσοὶ λόγοι* sprachlich formal durch gewisse Redefiguren, wie *ἰσόκωλα* und *πάρισα*, inhaltlich durch die Verwendung der gorgianischen Definition von der Tragödie. Vgl. Trieber Hermes XXVII (1892) 231. Dazu tritt noch die Heranziehung des *καιρός* p. 41, 7 ff. *οὐ γὰρ πάντες ταὐτὰ νομίζοντι. παρεξοῦμαι δὲ καὶ ποίημά τι·*

**13.** Nunmehr dürfen wir zu Platos Phaidros zurückkehren, und zwar ergeben sich zunächst einige Bemerkungen über

### I. die Kritik des lysianischen Erotikos.

Dabei setzen wir das oben über Lysias als Rhetor und Verfasser der *παρασκευαὶ* und des Erotikos Gesagte voraus. Hier zeigt sich nun die bemerkenswerte Tatsache, daß die prinzipiellen Voraussetzungen der Kritik bei Sokrates und Phaidros verschieden sind. Phaidros nämlich als Gefolgsmann der sizilischen Technographie richtet sein Augenmerk auf die *πράγματα*, welche ja seine Meister als Redekunst lehren. Er nimmt also den Standpunkt ein, den Isokrates in der Sophistenrede angreift. *Οἴει ἄν τιν' ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος* (234 E) und noch deutlicher *τῶν ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν, ὥστε παρὰ τὰ ἐκείνῳ εἰρημένα μηδέν' ἄν ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια* (235 B). Sokrates dagegen bittet ironisch um Vergebung, daß er auf die *πράγματα* gar nicht geachtet, vielmehr nur auf das Rhetorische im eigentlichen Sinne sein Augenmerk gerichtet habe. Indem er aber auf die *πράγματα* eingeht, zeigt er, daß der Stoff in Wirklichkeit ein uralter ist, so daß nicht die *εὕρεσις*, sondern vielmehr die *διάθεσις* (236 A) Gegenstand der Beurteilung sein muß. Eingehend auf diese Beschränkung verlangt Phaidros von Sokrates eine Rede gleichen Vorwurfs und größerer formaler Vollendung. Bei diesen Erörterungen fällt an zwei Stellen

---

*καὶ γὰρ τὸν ἄλλον ὧδε θνητοῖσι νόμον*
*ὄψῃ διαθρῶν οὐδὲν ὂν πάντῃ καλὸν*
*οὐδ' αἰσχρόν, ἀλλὰ ταὔτ' ἐποίησεν λαβὼν*
*ὁ καιρὸς αἰσχρὰ καὶ διαλλάξας καλά.*

*ὡς δὲ τὸ σύνολον εἶπαι, πάντα καιρῷ μὲν καλά ἐντι, ἐν ἀκαιρίᾳ δ' αἰσχρά.*

Isokrates legt in seiner eigenen Schriftstellerei ein so großes Gewicht auf den *καιρός*, daß er seinen Gebrauch häufig ausdrücklich notiert. Dabei gewinnt er eine Formel der praeteritio Euag. 34, Phil. 33, Hel. 29, Antid. 194, eine solche der transitio Antid. 139, Ep. I 8, eine Einleitungsformel Dem. 3, Paneg. 5. Vgl. noch Phil. 110. *τῶν μὲν οὖν ἄλλων ἀπέστην διὰ τὰς αἰτίας ταύτας, μίαν δὲ πρᾶξιν ἐξ αὐτῶν ἔλαβον. ἥπερ ἦν προσήκουσα μὲν καὶ πρέπουσα τοῖς προειρημένοις, τὸν δὲ καιρὸν ἔχουσα μάλιστα σύμμετρον τοῖς νῦν λεγομένοις.* Der *καιρός* bestimmend für *μῆκος* und *συντομία* Archid. 24. Vgl. auch Phil. 143 *ἀλλὰ γὰρ εἱλόμην ἀποσχέσθαι τῆς τοιαύτης ἰδέας δι' ἀμφότερα, διά τε τοὺς οὐκ ἀκαίρως αὐτῇ χρωμένους καὶ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι ταπεινοτέρους ποιεῖν τῶν νῦν ὄντων τοὺς ἡμιθέους εἶναι νομιζομένους.* Phil. 155 *ταῦθ' ὅπως μὲν γέγραπται τοῖς καιροῖς καὶ ταῖς ἀκριβείαις, παρ' ὑμῶν τῶν ἀκουόντων πυνθάνεσθαι δίκαιόν ἐστιν. ὅτι μέντοι βελτίω τούτων καὶ μᾶλλον ἁρμόττοντα τοῖς ὑπάρχουσι οὐδεὶς ἄν σοι συμβουλεύσειεν, σαφῶς εἰδέναι νομίζω.* Vgl. auch die Zusammenstellung bei Scheel a. a. O. p. 15 ff.

das aus der Polemik des Isokrates und Alkidamas zu erklärende Wort ποιητής in Beziehung auf Lysias als den fictor rerum; ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ [1]) (234 E) kritisiert Paidros, und Sokrates scheut sich παρ' ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζειν περὶ τῶν αὐτῶν (236 D), ein Scherz, zu dessen Verständnis wir gut tun werden, uns an die bissigen Bemerkungen des Isokrates und Alkidamas zu erinnern, daß selbst Dilettanten besser improvisieren als die ποιηταὶ τῶν γραπτῶν λόγων reden.

Die beiden Reden des Sokrates überschlagen wir zunächst und fahren bei der Wiederaufnahme des Dialogs mit unseren Noten fort. Die These des Sokrates, daß der Redner die ἀλήθεια kennen muß, wird zunächst (260 ABC) vom Standpunkt des Lysias und des Phaidros durch das drastische Beispiel des ἵππος und des ὄνος bewiesen. Das konnte hier leichter geschehen, da sich hier Plato einer Auffassung der Rhetorik gegenüber befindet, die die sachliche Argumentation in den Vordergrund rückt. Daran schließt sich die wichtige Stelle 260 D ff. an. Wir glauben oben bewiesen zu haben, daß der Einwand, den Sokrates hier in die Erörterung einführt, gorgianisch ist. Die als Personen drapierten Logoi, ein Zitat aus Gorgias selbst, vertreten die Anschauung, daß die Redekunst im Prinzip eine rein formale Kunst ist, die sich als solche überhaupt nicht um den Stoff kümmert, wohl aber mit herablassendem Wohlwollen eine gewisse Sachkenntnis dem Rhetor empfiehlt. Diese λόγοι werden (261 A) mit gorgianischen Klangfiguren beschworen und entlassen unter Namensnennung des Gorgias und der ihm nahe stehenden spezifisch-attischen Rhetoren. Wichtig ist, daß sowohl Sokrates als Phaidros dieser Anschauung fernstehen. Phaidros, der nur seine technographischen Kompendien ihnen gegenüberzustellen hat, weiß mit dieser Ausdehnung der Kunst nichts anzufangen. Sokrates dagegen eignet sich gerade diese Erweiterung der Sphäre der Beredtsamkeit an. Nur leugnet er, daß man diese formale Gymnastik noch τέχνη nennen könne, es sei vielmehr eine ἄτεχνος τριβή. Gerade diesen Gesichtspunkt hebt auch der platonische Dialog Gorgias, der im übrigen völlig andere Fragestellungen bringt, wiederholt hervor. In diesem Zusammenhang fällt der Scherz mit den trojanischen Heldensprechern. Die eigentliche Absicht des Plato führt aber zu der Betonung der ἀλήθεια zurück. Er beweist, daß selbst diese Beleuchtungskünstler, wie wir sie einmal der Kürze halber nennen wollen, die auch hier, wie bei ihrem Nachfahren Iso-

1) Vgl. auch Phaidros 258 B.

krates, an die Sophistik und die vorsokratische Philosophie angeschlossen werden durch Heranziehung des Ἐλεατικὸς Παλαμήδης, um ihrer ureigensten Absichten willen gar nicht um das ἀληθές herumkommen. Wer täuschen will, muß diese Absicht durch kleine Übergänge und stilistische Retouchen erreichen. Er muß also — nach Plato — selbst eine genaue Kenntnis der Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge besitzen, um diese allmählichen Substituierungen durchführen zu können. *Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκὼς γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.*

In der sich anschließenden speziellen Kritik des Erotikos 262 C ff. werden zwei Erwägungen gegen seinen Autor geltend gemacht, erstens, daß er völlig abrupt in medias res eingedrungen sei, ohne zuvor die Hauptbegriffe zu erläutern, zweitens, daß seine Arbeit jeglicher Disposition ermangele und daß die einzelnen Beweistücke ordnungslos sich folgten und ohne Beeinträchtigung des Inhalts beliebig umgestellt werden könnten. Was die erste Instanz anlangt, so wird daran erinnert, daß es eindeutige Begriffe gibt, wie Eisen, Silber, dagegen auch mehrdeutige, wie Gerecht und Ungerecht. Zu den letzteren gehört der Begriff des Eros. Bei den letzteren kann sich die Kunst der Rhetorik in ihrem ganzen Glanze entfalten. Dabei ist zweierlei zu erwägen, erstens, daß die Begriffe des *δίκαιον* und *ἄδικον* hier lediglich als Beispiele logischer Mehrdeutigkeit gewählt sind, im entferntesten aber nicht der ethisch-moralische Gesichtspunkt des platonischen Dialogs Gorgias hier herangezogen werden darf, zweitens, daß Sokrates hier nicht eine dialektisch gerechte, dem wahren Sachverhalt entsprechende Definition fordert, sondern eine durch das Mehrdeutige des Begriffs und die Zwecke der rhetorischen Überführung geforderte Weisung für den Hörer, in eine ganz bestimmte der möglichen Bahnen sich beim Hören des Begriffes einzustellen, anderweitige Assoziationen aber auszuschalten. Um nicht lediglich Negation geben zu müssen und den Lysiasschüler allzusehr vor den Kopf zu stoßen, verbindet Sokrates mit dieser Kritik zugleich eine

## II. Besprechung der beiden Sokratesreden auf den Eros,

die besonders geeignete Beispiele darstellen, da sie nach der Methode des Protagoras und Gorgias *τὰ αὐτὰ ψέγουσι καὶ ἐπαινοῦσι.* Die platonische Vertiefung jener beiden, an dem Produkt des Lysias vermißten Erfordernisse darf nicht darüber täuschen, daß wir es hier mit Mängeln zu tun haben, die der rhetorischen Schule des Lysias anhafteten und anhaften mußten, und die zunächst gar nicht von Plato, sondern von dem Kreise der attischen Rhetoriker, zumal Gorgias, als

solche erkannt und gerügt worden waren. Gorgias gibt allerdings die hier verlangte orientierende Vorbemerkung. Man erinnere sich der Proömien der Helena (über Lob und Tadel) und des Palamedes (über Tod, Gewalt, Ehre). Gerade in der Helena wird ja auf das genaueste bei jedem der vier Unterteile zunächst eine solche logische Feststellung gegeben, die Begriffe τύχη und βία durch den Gegensatz des κρεῖσσον und des ἧσσον veranschaulicht, die des Logos und des Eros aber vollends in einem subtilsten Eingehen auf ihre Eigenart abgehandelt. Das Verfahren des Lysias und des Antiphon der Tetralogien nimmt den Begriff als gegeben an und reiht die empirisch aufgenommenen Äußerungen aneinander. Andererseits verbindet eine gewisse farblose Dialektik Gorgias' Helena mit den Sokratesreden gegenüber jener naiven Frische der Konstatierung. Die Forderung der Dispositionen der Rede wird von Sokrates in deutlichem Anschluß an Gorgias erhoben: δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τ' ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.[1]) Und zwar ist hier der Gegner nicht der zufällige Erotikos des Lysias — am allerwenigsten hätte man die erhaltenen Reden des Lysias hier heranziehen und so den eigentlichen Sachverhalt völlig verrücken dürfen —, sondern die Eikostechnik, welche eine Disposition weder hat noch haben kann. Die unter sich uneinigen Angaben über angebliche Dispositionen des Korax nach προοίμιον, διήγησις, ἀγών, παρέκβασις, ἐπίλογος oder προοίμιον, ἀγῶνες, ἐπίλογος (Rhet. gr. ed Walz III, 610; IV, 12; VI, 13) sind ersichtlich konstruiert. Der Ausdruck ἀγῶνες für den Hauptteil ist dabei daher erschlossen, daß die Redner tatsächlich ihn zur Bezeichnung dieses Hin- und Herwendens der Argumente verwendeten, wie man das noch in den Tetralogien beobachten kann.[2]) Der Mangel der Disposition gerade dieser Elaborate ist oft betont worden. Ich weise nur auf *A β* hin, wo das absolute und das relative εἰκός in einer die Klarheit sehr beeinträchtigenden Weise durcheinandergehen, und auf *Γ β*, wo zwei Gedankengänge sich kreuzen, 1) der Arzt ist Schuld an dem Tode, 2) jener hat angefangen. Der

---

1) Vgl. auch Gorgias 505 D Ἀλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξὺ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἐπιθέντας κεφαλήν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίῃ.

2) A α 8. B β 1. Νῦν δὴ φανερόν μοι ὅτι αὗται αἱ συμφοραὶ καὶ χρεῖαι τούς τε ἀπράγμονας εἰς ἀγῶνας τούς τε ἡσυχίους τολμᾶν τά τε ἄλλα παρὰ φύσιν λέγειν καὶ δρᾶν βιάζονται. Dabei ist das hinter ἀγῶνας eingeschobene καταστῆναι eine unnötige Konjektur.

tiefere Grund aber für die mangelnde Ökonomie dieser Produkte ist der, daß die verschiedenen Möglichkeiten der psychologischen Unterordnung nacheinander abgehandelt werden, ohne daß hierbei ein gemeinsames Einteilungsprinzip vorhanden sein könnte, und ferner, was besonders für den Erotikos in Betracht kommt, daß das beständige Hin und Her der Analysen aus den beiden Grundschemen eine sprunghafte Unruhe in den Gedankengang bringt. Die theoretische Forderung der Disponierung und die Bemühungen in diesem Sinne hängen also zusammen mit der Überwindung jener rhetorischen Methode. Bei Gorgias bot sich eine glückliche Verbindung dieses Grundsatzes mit der Fundamentalvorstellung von dem Logos als einem *σῶμα*. Wie groß seine persönliche Bedeutung gerade in dieser Frage war, muß im übrigen ungewiß bleiben. Jedenfalls weist nicht nur sein Palamedes, sondern auch seine Helena eine scharfe, auch in die einzelnen Teile sich fortsetzende Gliederung auf.[1]) Sokrates nennt unter denen, die sich um die Ausbildung der Redegliederung bemüht haben, Theodorus und Euenos.

Von hier aus will Sokrates auch seine eigene erste Rede verstanden wissen. Diese Rede verwendet, wie Gorgias, das *εἰκός* ausdrücklich (238 E), jedoch lediglich als heuristisches Prinzip, wenn man so sagen darf. Wie Gorgias gibt sie den Schematismus des Nebeneinander der Analysen auf. Bezeichnenderweise erwartet Phaidros am Schluß auch noch die parallelen Ausführungen über den *μὴ ἐρῶν* (241 D), eine Forderung, die Sokrates zu der bissigen Bemerkung veranlaßt *λέγω οὖν ἑνὶ λόγῳ, ὅτι, ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τἀναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστι.* Gegenüber der Rede des Lysias, der es im wesentlichen auf sachliche Konstatierung zu tun ist, nähert sich die Sokratesrede dithyrambischem Schwung.[2]) Beachtens-

1) Ebenso die Agathonrede im Symposion und der Autor von *περὶ φυσῶν*. Ilberg, Studia pseudippocratea 23 ff.

2) *τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόῤῥω διθυράμβων φθέγγομαι* sagt Sokrates (238 D) im Anschluß an folgende Stelle, welche dem Gorgias alle Ehre machen würde *ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγή, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα ἔρως ἐκλήθη.* Das *εὔροια* des Phaidros setzt die Klangwirkung fort. An unsere Stelle denkt Dionys Hal. Lysias 3, wenn er den Gorgias dem Lysias entgegenstellt *δηλοῖ δὲ τοῦτο Γοργίας τε ὁ Λεοντῖνος . . . ʽοὐ πόρρω διθυράμβων τινῶν' ἔνια φθεγγόμενος.* Diesen Sachverhalt hat auch Aristoteles im Auge, wenn er Rhet. Γ 7 1408 b 17 von der schwungvollen enthusiastischen Diktion sagt *φθέγγονταί τε γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐνθουσιάζοντες, ὥστε καὶ ἀποδέχονται δῆλον ὅτι ὁμοίως ἔχοντες. διὸ καὶ τῇ ποιήσει ἥρμοσεν. ἔνθεον γὰρ ἡ ποίησις. ἢ δὴ οὕτως δεῖ ἢ μετ' εἰρωνείας, ὥσπερ Γοργίας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ.*

wert erscheint auch der Ausdruck *θεία φιλοσοφία* (239 B). Die Änderung, daß ein wirklich Liebender sich nur den Anschein eines *μὴ ἐρῶν* gibt, soll nicht eine ethische Korrektur der Vorlage involvieren, sondern sie hat den Zweck, die Übung als ein Experiment der rhetorischen Beleuchtung erscheinen zu lassen, während Lysias auch hier sachlich konstatiert.[1]) Wie Gorgias seine rhetorischen Gemeinplätze in den Reden selbst einzuflechten weiß, so beginnt auch Sokrates mit einem rhetorischen locus communis *περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν κτλ.* In diesen letzten Worten sehe ich nichts weiter als die Konstatierung, daß die Rhetoren nach Art des Lysias keine Vorbemerkungen über die zu behandelnden Begriffe geben, sondern sich damit begnügen das *εἰκός* vorzutragen. Sokrates begegnet diesem Mangel, indem er der Methode des Gorgias folgend zunächst einen Gegensatz der *ἄλογος ἐπιθυμία τῆς ἡδονῆς* und der *δόξα τοῦ ἀρίστου ἐφιεμένη* aufstellt. Wenn nun weiterhin Sokrates praktisch und theoretisch dem Lysias den Mangel einer Disposition vorrückt, unter den Theoretikern der Disposition später aber besonders Theodorus namhaft gemacht wird, so gewinnt diese Polemik eine besondere Bedeutung, wenn man sich der Tatsache erinnert, daß die rhetorische Schule des Lysias ihren Betrieb gerade der Konkurrenz des Theodorus gegenüber einstellen mußte. Ich wüßte nicht, wo sonst eine Vorstellung von den Streitobjekten dieser rhetorischen Schulen zu gewinnen wäre, wenn nicht im platonischen Phaidros.[2])

---

1) Vgl. 262 D *καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τὼ λόγω ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας.*

2) Noch etwas anderes weist in der Sokratesrede auf Theodorus. Aristoteles führt auf Theodorus das *καινὰ λέγειν*, die unerwartete Pointe zurück. Ar. Rhet. Γ 11, 1412 a 18 ff. *ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἀστεῖα τὰ πλεῖστα διὰ μεταφορᾶς καὶ ἐκ τοῦ προσεξαπατᾶν. μᾶλλον γὰρ γίγνεται δῆλον ὅτι ἔμαθε παρὰ τὸ ἐναντίως ἔχειν, καὶ ἔοικεν λέγειν ἡ ψυχή 'ὡς ἀληθῶς, ἐγὼ δὲ ἥμαρτον'. καὶ τῶν ἀποφθεγμάτων δὲ τὰ ἀστεῖά ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὅ φησι λέγειν . . . καὶ τὰ εὖ ᾐνιγμένα διὰ τὸ αὐτὸ ἡδέα· μάθησις γάρ, καὶ λέγεται μεταφορά. καὶ ὃ λέγει Θεόδωρος, τὸ καινὰ λέγειν. γίγνεται δὲ ὅταν παράδοξον ᾖ καὶ μή, ὡς ἐκεῖνος λέγει, πρὸς τὴν ἔμπροσθεν δόξαν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς γελοίοις τὰ παραπεποιημένα, ὅπερ δύναται καὶ τὰ παρὰ γράμμα σκώμματα. ἐξαπατᾷ γάρ κτλ.* Daß Aristoteles nicht gegen Theodorus polemisiert, sondern lediglich zitiert, zeigt außer der Sache auch das *μή*; *πρός* = entsprechend. Eine solche Stelle findet sich nun gleich am Anfang der Sokratesrede *Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι . . . ξύμμοι λάβεσθε τοῦ μύθου (ὅν με ἀναγκάζει ὁ*

## III. Allgemeines über Redekunst.

Im Anschluß an diese Kritik entwickelt Sokrates die zwei Methoden der Dialektik, das vielfach Zerstreute in die Einheit der Gattung zusammenzufassen und andererseits die Gattung in ihre einzelnen Glieder auseinander zu legen. *Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.* Dieser dialektischen Methode dürfen sich weder Lysias und seine Schüler noch Thrasymachos und die attischen Rhetoren mit ihrer *τέχνη (μόνον περὶ) λόγων* rühmen (266 B). Daß Sokrates hier nur *τριβή*, nicht aber *τέχνη* sehen kann, ist jetzt durch die Feststellung der zwei a priori gegebenen, zugleich mit dem himmlischen Feuer den Menschen von Prometheus verliehenen Funktionen tiefer begründet. Die Freude an dieser Erkenntnis schlägt einen leicht ironischen Ton in der nun folgenden Betrachtung der attischen Rhetorik an. *Καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται. πάντως δ' οὐκ ἀτιμαστέον αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί. λεκτέον δέ, τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς.* Es folgt die Revue der einzelnen Rhetoren, zunächst mit nur sachlichen Angaben und ohne Kritik. Da Plato sich in entscheidenden Punkten völlig im Einvernehmen mit den attischen Theoretikern befindet und gegen das Ende des Dialogs hin immer mehr in gorgianischen Bahnen wandelt, so ist es eben nicht leicht, zumal bei der antiken Unbekümmertheit in der Verwendung der Ausführungen der Vorgänger, das spezifisch Platonische herauszuschälen. Einen Anhaltspunkt hierfür bietet die unmittelbar auf die Aufzählung folgende Stelle 268 A f. Hier verwendet Sokrates den Vergleich, den Gorgias zwischen Rhetorik und Arzneiwissenschaft gezogen hatte, und zwar verwendet er ihn vollkommen, wie wir später zeigen werden, im Sinne seines Urhebers (vgl. Helena 14), wenn er die Wirkungen der Rede, deren sich jene berühmen, mit Abführmitteln, Brechmitteln usw. vergleicht. Er vermißt dabei die Kenntnis des *οὕςτινας δεῖ καὶ ὁπότε ἕκαστα τούτων ποιεῖν καὶ μέχρι ὁπόσου.* Den Perikles läßt er (269 B) sagen: Man darf das Leuten nicht übelnehmen, sondern muß es ihnen verzeihen, wenn sie *τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματ' ἔχοντες ῥητορικὴν ᾠήθησαν εὑρηκέναι,* da sie die dialektische Methode nicht kennend auch sich keine klare

---

*βέλτιστος οὑτοσὶ λέγειν) ἵν' ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι νῦν — ἔτι μᾶλλον δόξῃ* (237 B).

Vorstellung von dem Begriff der Rhetorik bilden können. Mit dieser dialektischen Methode kann nichts anderes gemeint sein als das im Phaidros darüber Entwickelte. Auf die Frage des Phaidros nach der wahren Redekunst folgt nun keineswegs eine deutliche Antwort. Sokrates antwortet nämlich folgendermaßen: *τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκός, ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, ἔχειν ὥςπερ τἆλλα. εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅτου δ' ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ᾗ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος.* Mit den ersten Worten, die als bekannt nicht näher erläutert werden, werden die drei Faktoren der Gorgianer in der Art des Isokrates bemessen, wobei offenbar, wie die Parallelen zeigen, auch in der sprachlichen Form manches aus Gemeinplätzen der attischen Rhetorik entnommen ist. „Soweit sie aber *τέχνη* ist“, fährt Sokrates fort, denn das bisherige ist ja nach seiner Ansicht nur *τριβή*, „scheint mir ihre Methode nicht in den Bahnen des Lysias und des Thrasymachos zu liegen“. Also werden wir mit einer nur negativen Feststellung abgefunden und fragen mit Phaidros *ἀλλὰ πῇ*; Sokrates aber holt wiederum weit aus. Perikles war ein so vollkommener Redner, weil er sich bei Anaxagoras mit *μετεωρολογία* erfüllt hat. *Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν, προςδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ τὸ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι.* Das war ja gerade des Gorgias Bildungsgang nicht minder gewesen, und die vorliegende Stelle möchte ich direkt mit den *λόγοι τῶν μετεώρων* zusammenstellen, die in der Helena neben den Logoi der Technographen und der Dialektik der *φιλόσοφοι* als höchste Äußerungen des Logos gewürdigt sind. Die Anlehnung an Gorgias wird bestätigt durch das Folgende. Wenn Plato hier, wie so oft, Gorgias gegen Gorgias ausspielt, so folgt er hierin nur der eigenartigen Disputierkunst dieser ganzen attischen Polemik, die ihren Stolz darein setzt, die jeweilige These von den allgemein anerkannten Voraussetzungen aus zu erweisen. Noch einmal wird nämlich hier der Vergleich Rhetorik—Heilkunde bemüht, dieses Mal aber in einer von Gorgias divergierenden Ausführung. *Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, ἀλλὰ τέχνῃ, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν.* Der Rhetor, dessen Operationsfeld nicht der Leib, sondern die Seele

ist, muß also sich über diese klar werden, 1. πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές, 2. ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν, 3. διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι τὰς αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων, οἵα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται, ἡ δὲ ἀπειθεῖ. Im anderen Falle werden die Rhetoren nicht von einer τέχνη reden dürfen. Im folgenden fügt Sokrates diese methodische Vertiefung in die Forderungen der attischen Rhetorik ein. Die Ausführungen beginnen mit den Worten Ἐπειδὴ λόγων δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα. Diese Voraussetzung ist gorgianisch. Schon Scheel[1]) hat auf die ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης aus Helena 10 verwiesen und auf das ψυχαγωγεῖν bei Isokrates II, 49[2]) und Euagoras 10. Dem darf ich noch jetzt die ψυχαγωγία aus dem echten Gorgias hinzufügen: Jene apostrophierten λόγοι (261 A) beginnen nämlich Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων κτλ. So wird die Neuerung Platos eingeleitet mit dem allbekannten gorgianischen Gleichnis und hier abschließend rekapituliert mit dem gorgianischen Definitionsschlagwort und zugleich fest verankert mit sachlich und sprachlich nachweisbaren gorgianischen Gedankengängen von der Bedeutung des καιρός, worüber oben in anderem Zusammenhang gehandelt worden ist. Nur in seinen eigenen Gedankengängen ist Plato hier ausführlich, alles andere wird als bekannt vorausgesetzt und in dogmatischer Form vorgebracht ohne Streben nach Vollständigkeit, so daß wir unmöglich ohne Isokrates eine irgendwie befriedigende Vorstellung von der Bedeutung dieser Theorie erhalten könnten. Dabei sind Unebenheiten stehen geblieben, indem das Neue überhaupt nicht organisch in das alte Lehrgebäude eingefügt worden ist. Plato behält die drei Faktoren φύσις, ἐπιστήμη und μελέτη = praktische Gymnastik bei. Dabei befremdet es schon, daß wir von dem wichtigsten Teile, der φύσις, überhaupt so gut wie gar nichts hören, daß die Eigenart der Gymnastik ebensowenig berührt ist, am schlimmsten aber steht es mit der ἐπιστήμη. Die Gorgianer verstehen darunter die Kenntnis der εἴδη τῶν λόγων, der Redenuancierungen. Platos Absicht ist darauf gerichtet, gerade diesen Faktor durch seine Neuerungen, durch seine Forderungen der dialektischen Methode und der Seelenkunde unverhältnismäßig zu verstärken. Wir wollen hier nicht untersuchen, inwieweit damit eine vollkommene Verschiebung in der Wertung dieser

---

1) a. a. O. p. 8. 2) nicht 29.

Elemente verbunden sein muß. Das aber muß hervorgehoben werden, daß Plato gar keinen Versuch macht, seine Neuerungen — von der dialektischen Methode ist hier überhaupt nicht mehr die Rede — in die ἐπιστήμη einzubeziehen. Vielmehr bleibt seine Seelenkunde ein Hors d'oeuvre und wenn später mitten in den gorgianischen Gedankengängen genau wie bei Isokrates als ἐπιστήμη das ἑκάστων ὅσ' ἂν εἴδη μαθεῖν λόγων erscheint, so kann kein Zweifel sein, daß hiermit schlechterdings nichts anderes gemeint ist als genau dasselbe, was Isokrates und jeder seiner Schule darunter verstand.

An dieser formalen dynamischen Auffassung der Redekunst gemessen erscheint nun freilich die sachlich konstatierende des Lysias als platt und beschränkt. Wenn nun Sokrates im folgenden noch einmal an die Εἰκός-Lehre des Tisias erinnert, so geschieht das deswegen, weil er von hier aus am ungezwungensten an den bereits früher angetretenen, hier als bereits erledigt (273 D) behandelten Beweis erinnern kann, daß der Redner das ἀληθές kennen muß. Auch diese Forderung ist in keiner Weise organisch mit dem übrigen Bestand ausgeglichen. Ja man muß sagen, daß Plato hiermit ein Prinzip in die gorgianische Theorie einführt, mit dem sie sich schlechterdings nicht vertragen konnte, nachdem sie sich einmal auf ihren speziellen, rein formalen Charakter besonnen hatte. Dieser bedeutsame Gegensatz, der Plato im gewissen Sinne wieder der sachlich argumentierten, auf ihre positive Techne pochenden sizilischen Rhetorik nähert, ist jedoch im Phaidros in seiner Tragweite auch nicht entfernt geltend gemacht. Sokrates begnügt sich damit, beiden Richtungen nachzuweisen, daß sie von ihren eigenen Voraussetzungen aus nicht um das ἀληθές herumkommen. Damit ist die eigentliche Erörterung, τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι beschlossen. Es folgt

## IV. Der Anhang über Schrift und Rede.

Der platonische Sokrates benutzt hier einen ähnlichen Topos wie Gorgias in der δόξα des Palamedes. Derjenige, der hier alles Schöne erfunden hat, ist Theuth. Unter diesen Erfindungen werden die γράμματα besonders behandelt. Wenn er die Lokalität Ägyptens dafür wählt, so macht er es ähnlich wie Isokrates im Busiris, wo alles Schöne und Herrliche auf einen anderen Erfinder bezogen wird und alle modernen sozialen und politischen utopischen Ideale — die platonischen sind es ebensowenig wie in des Aristophanes Ecclesiazusen — unter seiner Leitung verwirklicht worden sein sollen. So

leistet Ägypten den griechischen Schriftstellern dieses Kreises denselben Dienst, wie das klassische Hellas den Franzosen des 18. Jahrhunderts. Diese Einkleidung ist ein εἶδος für das τὰ αὐτὰ πολλαχῶς ἐξηγεῖσθαι. Daran knüpfen sich die oben bereits besprochenen Ausführungen über den relativen Wert der Schrift als παιδιά und als eines ὄργανον μνήμης. Das lebendige Wort wird aber hier bei Plato μετ' ἐπιστήμης in die Seele des Jüngers eingetragen. Die speziellen platonischen Positionen des Dialogs werden etwas gewaltsam in diesem Zusammenhang noch einmal rekapituliert 277 BC. So hat es Plato erreicht, am Ende seines Dialogs die übliche Verwahrung des Gorgias einzulegen, die dem Alkidamas Gelegenheit zu paradoxem Spiel gab und die noch Isokrates als eine ihm schlecht stehende Fessel herumträgt. Indem Plato das Schlagwort φιλόσοφος der Gorgianer, wenn auch vertieft, akzeptiert, aber in Gegensatz zu dem σοφόν stellt, das nur Gott zukommt, scheint er Kritik zu üben an der häufigen Verwendung des Beiworts 'göttlich', das dem Logos und dem Redner in den Kreisen des Gorgias, Alkidamas und Isokrates bereitwilligst gezollt wurde. Ihm steht entgegen der zusammenleimende ποιητὴς λόγων. Damit hat Lysias seine Zensur erhalten. Aber auch der Sokrates des Phaidros hat seinen Freund, den Isokrates, mit dem er sich in sehr wesentlichen Gedankengängen eins weiß als mit einem Schüler des Gorgias. Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως. Ja vielleicht führt ihn bei seiner feinsinnigen Veranlagung noch einmal eine ὁρμὴ θειοτέρα zu Größerem. Hiermit kann nur das gemeint sein, was Sokrates früher im Anschluß an die Förderung des Perikles durch Anaxagoras entwickelt hatte. φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. Mit Bedacht sind hier zwei Schlagworte des Kreises vereinigt, der φιλοσοφία rühmt sich Isokrates, wie Alkidamas mit Gorgias, die φύσις stellen alle drei in Gegensatz zu der Memoriertechne an die Spitze des Systems, und selbst Plato übernimmt diese Wertung, ohne sich freilich näher mit ihr auseinanderzusetzen. Damit ist die Frage nach dem Sinn dieses Kompliments für mich wenigstens erledigt. Nun ist nichts unsachgemäßer als die Erwägung, wie Isokrates seinen Freund so schmerzlich enttäuschen konnte. In Wahrheit liegt der Sachverhalt gerade umgekehrt. Plato befindet sich zur Zeit der Abfassung des Phaidros in weitgehender Übereinstimmung mit Gorgias. Er bekämpft mit ihm gemeinsam den Lysias und die sizilische Techne und er paßt sich in einem überaus überraschenden Maße den Voraussetzungen des Gorgias an. Rede ist lebendige Wirkung, ψυχαγωγία, und ihre Gesetze sind

danach zu bemessen. Er räumt sogar ein, daß der Redner nicht das objektiv Wahre vertreten muß, nur muß er es gerade im Interesse seiner Wirkung kennen. Seine kritischen Zusätze sind gekennzeichnet durch das Bestreben, den praktischen Formalismus der Nuancierungsmethoden zu einer Techne wieder zu erheben, freilich nicht in dem alten, überwundenen Verstande der sizilischen Theoretiker, sondern durch eine wissenschaftliche Vertiefung ihrer eigenen Mittel. Er fordert dialektische Methode und eine subtilere Seelenkunde. Beides ist nur eine Outrierung der Prinzipien des Gorgias. Vor allem aber fehlt jede, auch die geringste Spur einer Befehdung der gorgianischen Rhetorik von moralischen Instanzen her. Der Gorgias stellt allerdings die Rhetorik vor eine völlig neue Frage, die aus ihren eigenen Voraussetzungen nur scheinbar entwickelt werden konnte. Jeder Leser weiß, daß die grundsätzliche persönliche Stellung zur Redekunst dabei eine völlig andere geworden ist.

Durch meine Ausführungen glaube ich gezeigt zu haben, daß das speziell platonische Gut im Phaidros bei weitem nicht den Umfang hat, den man ihm gemeinhin zubilligt. Eine organische Verbindung mit den bald ausführlich, bald andeutungsweise, bald in neuen Verkleidungen gebrachten Prinzipien der attischen Rhetorik ist nicht vollzogen.

**14.** Ein ausführlicheres Eingehen auf die Probleme des gorgianischen Kreises schien mir im Interesse der Basierung des folgenden unerläßlich, wiewohl zu befürchten ist, *μή τισὶ δυσκόλως ἀκροωμένοις δόξω ἔξω φερόμενος τῶν καιρῶν περὶ τούτου μᾶλλον σπουδάζειν ἢ περὶ οὗ τὴν ἀρχὴν ὑπεθέμην.* Doch nunmehr scheint es an der Zeit, die Erörterung wieder dem Ausgangspunkt zuzulenken, *ἵνα τὰ μὲν ἐκείνοις, τὰ δ' ἐμαυτῷ χαρίσωμαι, καὶ μὴ παντάπασι ἡττηθῶ τῶν εἰθισμένων φθονεῖν καὶ τοῖς λεγομένοις ἅπασιν ἐπιτιμᾶν.*

Das ἦθος als eigentlicher terminus technicus der Redekunst erscheint zunächst in jener subjektiv-dynamischen Fassung, die wir in der Einleitung kurz skizziert haben. Hierbei müssen wir uns mit einer eigentümlichen Schwierigkeit abfinden, in die uns der Stand unserer Überlieferung versetzt: Während uns nämlich die indirekte Überlieferung, die Rhetorik des Anaximenes und des Aristoteles und der Anonymus Graeven, zu der Annahme nötigen, daß dieser Begriff in der Schule des Isokrates eine bedeutende Rolle gespielt hat, schweigt die direkte Überlieferung fast völlig über ihn. Isokrates, der so gerne sich über die Grundsätze seiner Kunst ausläßt, erwähnt ihn nur an einer einzigen, bereits herangezogenen Stelle des Philippus (26).

Er spricht da von den Nachteilen der geschriebenen vor der gesprochenen Rede, bedauert, daß die δόξα τοῦ λέγοντος bei der ersteren nicht zur Geltung kommen kann, daß sie auf die καιροί und die σπουδὴ περὶ τὴν πρᾶξιν verzichten muß, daß sie nackt und wehrlos dasteht und daß nichts zu ihren Gunsten συναγωνίζεται καὶ συμπείθει. Wenn sie einer als ein vile corpus ἀπιθάνως καὶ μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος vorliest, so muß er notwendigerweise bei den Hörern abfallen. Daraus ist nun soviel zu schließen, daß das ἦθος gerade so wie die δόξα τοῦ λέγοντος eine 'mit dem Redner streitende' Wirkung ist, die der Rede innewohnt, die aber durch den Vortrag auch zum Ausdruck gebracht werden muß. Es ist daher ebenso falsch, es mit der δόξα zu identifizieren, wie eine 'qualitas actionis' darin zu sehen.[1]) Was nun die Geburtsgeschichte dieses komplizierten, dem πάθος verschwisterten Begriff anlangt, so wird man hier bestimmte Namen und Daten vergebens verlangen. Die Atmosphäre seiner Entstehung aber hoffe ich genau und überzeugend fixieren zu können. Es ist ein ἀὴρ φιλόσοφός τε καὶ δυνάστης, ἄξιον δὲ αὐτοῦ θεήσασθαι τὴν δύναμιν.

Die gorgianischen Vergleiche sind niemals ein müßiges Spiel der Worte, sondern sie müssen sich eine dialektische Kelter gefallen lassen, die immer neue Ingredienzien aus ihnen zu ziehen versteht. So wurde der Vergleich mit der Gymnastik nutzbar gemacht zur Erweckung einer richtigen Einsicht in den Redeprozeß. Noch tiefer aber greift der Vergleich der Redekunst mit der Arzneikunde. Ja es scheint, als ob zwischen griechischer Medizin und gorgianischer Dialektik ein eigenartiges Verhältnis des Nehmens und Gebens obwalte, dem erstere die dialektische Zuspitzung und die stilistische Vervollkommnung verdankt[2]), letztere aber eine drastische, urfrische Einsicht in verwickelte seelische Prozesse, eine Art der Weltbetrachtung, die den Geisteswissenschaftler vor des Gedankens Blässe und vor moroser Wichtigtuerei bewahrt, wenn ihm das Schicksal einen klugen Arzt zum Freund gibt.

Das Problem der rednerischen Wirkung sucht Gorgias in seiner bei dem Verluste seiner eigentlichen rhetorischen Ausführungen geradezu unschätzbaren Helena 8—14 aufzuhellen. Ganz im allgemeinen werden zunächst als Wirkungen des Logos angegeben φόβον παῦσαι, λύπην ἀφελεῖν, χαρὰν ἐνεργάσασθαι, ἔλεον ἐπαυξῆσαι. Dann folgt die bereits in anderer Absicht besprochene Stufenfolge der ein-

1) So Sheehan, De fide artis rhetoricae Isocrati attributae p. 35.
2) Vgl. Ilberg, Studia pseudippocratea 23 ff. 37 ff.

zelnen Offenbarungsformen des Logos, an erster Stelle die Poesie, die nur ein λόγος ist, der μέτρον ἔχει. ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐπραγίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. Zweitens folgen die ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης· συγγιγνομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. Dann folgt eine Zwischenauslassung über die δόξα als Grundlage der Überredung, zugespitzt für die Zwecke der Reinwaschung der Heldin. Dann werden die drei höchsten Formen der Betätigung des Logos angeschlossen, spekulative Metaphysik, Rhetorik, Dialektik, und schließlich folgt die zusammenfassende, für unsere Zwecke entscheidende Stelle τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει καὶ τὰ μὲν νόσου, τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

In diesen Ausführungen haben wir nichts weniger als die Lehre von der κάθαρσις παθημάτων, wie sie uns Bernays[1]) verstehen gelehrt hat, und zwar ist hier alles, was bei Aristoteles infolge des Zustandes der Überlieferung abrupt ist und die Quelle vieler Mißverständnisse in der wetteifernden Interpretation vieler Jahrhunderte abgegeben hat, klar, da das secundum comparationis mit drastischer Anschaulichkeit ausgeführt ist. Zugrunde liegt die Vorstellung der

1) Bernays, Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama 1880. Bei der Würdigung der medizinischen Bedeutung des Wortes κάθαρσις verdient auch die Stelle Demosth. in Cononem 11 f. Beachtung: μετὰ δὲ ταῦτα τῶν μὲν οἰδημάτων τῶν ἐν τῷ προσώπῳ καὶ τῶν ἑλκῶν οὐδὲν ἔφη φοβεῖσθαι λίαν ὁ ἰατρός, πυρετοὶ δὲ παρηκολούθουν μοι συνεχεῖς καὶ ἀλγήματα, ὅλου μὲν τοῦ σώματος πάνυ σφοδρὰ καὶ δεινά, μάλιστα δὲ τῶν πλευρῶν. Καὶ ὡς μὲν ὁ ἰατρὸς ἔφη, εἰ μὴ κάθαρσις αἵματος αὐτομάτη μοι πάνυ πολλὴ συνέβη περιωδύνῳ ὄντι καὶ ἀπορουμένῳ, ἤδη κἂν ἔμπυος γενόμενος διεφθάρην. νῦν δὲ τοῦτ' ἔσωσε τὸ αἷμ' ἀποχωρῆσαν. Die medizinische Terminologie der gorgianischen Stelle wird klar durch Gal. XVII b 658 πλεονάζει γὰρ . . . ἡ ξανθὴ χολὴ καὶ διὰ τοῦτο ἐξάγειν αὐτὴν ἐπιχειρήσομεν ἐκείνοις (scil. τοῖς καθαρτικοῖς) φαρμάκοις . . . καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ὑφ' Ἱπποκράτους εἰρημένον." „ἢν μὲν οἷα δεῖ καθαίρεσθαι καθαίρωνται, ξυμφέρει τε καὶ εὐφόρως φέρουσι. Über κάθαρσις als Ausscheidung eines überflüssig oder lästig gewordenen Teiles des Stoffes im Gegensatz zu der κένωσις, der restlosen Entleerung vgl. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen² 163 ff.

Humoralpathologie, daß sich in dem Körper verhaltene χυμοί stauen und die Ursache von Beschwerden werden. Wie unsere Altvorderen zur Frühjahrszeit ein 'blutreinigendes' Mittel anwandten und sich eine frische fröhliche Laxation verschafften, so erfüllen die griechischen φάρμακα ähnliche Purgationszwecke, ἄλλους ἄλλα ἐξάγει χυμούς, d. h. ein jedes Tränklein seinen zugehörigen, Gebresten verursachenden, bösen Humor. Die genau entsprechende Wirkung (δύναμις) des Logos wird an verschiedenen Beispielen veranschaulicht. Dabei ist jedoch zu beachten, daß das Grundprinzip überall das gleiche ist, daß aber Gorgias diese Möglichkeit der Variation benutzt hat, um verschiedene Seiten des Vorgangs anschaulich zu machen. Wir beginnen mit der ποίησις. Fremdes Leid (= die φάρμακα) wird eingeführt (διὰ τῶν λόγων) in das Bewußtsein, der Hörer erlebt es als ἴδιον πάθημα, d. h. die entsprechenden, in seiner Bewußtseinsdisposition aufgespeicherten Spannungen erleben durch diese Kur eine Auslösung. Ausgerechnet φόβος und ἔλεος werden dabei genannt, und es scheint, daß Gorgias hier vorzugsweise die Tragödie im Auge hat, der ja auch seine anderwärts überlieferte Definition galt. Bezeichnenderweise nennt der Autor der Helena die Auslösung des φόβος eine φρίκη περίφοβος, die des ἔλεος einen ἔλεος πολύδακρυς. Er deutet damit die motorische Form der Entladung des vorhandenen Reizes an. Die Entladung einer Spannung ist unter allen Umständen mit einem Lustgefühl verbunden. Man kennt die Wollust der Träne. Dieser Sachverhalt wird durch das πόθος φιλοπενθής veranschaulicht; die süße Sehnsucht des sein Leid Äußernden ist der Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. Es ist die κάθαρσις τῶν παθημάτων διὰ τῶν τοιούτων παθημάτων gemeint. In dem zweiten Beispiel ist der berückende Zauber des einlullenden Zaubersanges das φάρμακον. Es verbindet sich mit einer vorhandenen, zur Auslösung drängenden Disposition der Wünsche, der δόξα. Der Erfolg ist die Freiwerdung eines gewissen Affektes, den der beeinflussende Logos gerade haben will. In dem angeführten, zusammenfassenden Schlußsatz werden als solche früher gebundene, nun durch den Logos entfesselte Regungen Schmerz, Freude, Furcht und Mut genannt. Die Wirkungen der Poesie sind also die gleichen wie die der lebendigen überredenden Rede, soweit die Qualität und der Prozeß ihrer Genese in Betracht kommt. Aber die Poesie ist wie der λόγος γραπτός der Technographen nur μίμησις, nur ein schönes Abbild. Ungleich höher steht für Gorgias und seine Schule die Wirkung der lebendigen, mit dem καιρός gesprochenen Rede, wie wir das in anderem Zusammenhang näher ausgeführt haben.

Daß wir diesen so folgenreichen Gedankengang der attischen Rhetorik verdanken, ist gewiß, ob dem Gorgias persönlich, erscheint mir weniger sicher. Und zwar erwächst ihm hier auf Grund von Phaidros 267 CD die Konkurrenz des Thrasymachos. Daß der Meister des ἔλεος sich irgendwie auch theoretisch über die Wirkungsmöglichkeiten dieses Affekts geäußert hat, möchte bei dem ganzen Charakter dieser Schriftstellerei naheliegen. Wenn aber Plato an der bezeichneten Stelle von ihm wörtlich zitierend berichtet ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονε καὶ πάλιν ὠργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν, ὥς ἔφη, so dürfen wir hieraus entnehmen, daß der gorgianische Vergleich des Logos und der ἐπῳδή in Rücksicht auf den Wirkungsprozeß in irgendeiner Weise auch bei Thrasymachos seine Stelle hatte.[1]) Wenige Zeilen nach dieser Stelle findet sich im Phaidros der die Aufzählung der zeitgenössischen Rhetoren abschließende Vergleich dieser rhetorischen Schriftsteller mit solchen, die Arzt zu sein vorgeben, weil sie Brechmittel und abführende Säftlein kennen. Das ist also nicht Karikatur, sondern entspricht genau der Meinung des Gorgias. Nun findet sich im Anschluß daran ein weiterer, dasselbe ausdrückender Vergleich. *Τί δ' εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις λέγοι, ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται, οἰκτρὰς καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπειλητικάς, ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα, καὶ διδάσκων αὐτὰ τραγῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;* Hier finden wir ἔλεος und φόβος in ihrem eigentlichen Gebiet, in dem der Tragödie. Daß aber Plato hier den Gorgias im Auge hat, steht fest durch die gleichzeitige Heranziehung des gorgianischen τὰ σμικρὰ μεγάλως καὶ τὰ μεγάλα σμικρῶς λέγειν. Auch dieser Vergleich ist also nicht von Plato erfunden, sondern er ist gestaltet unter Berücksichtigung der gorgianischen Anschauungen über die Wirkungen der Tragödie. Platos Spott nimmt allen diesen Gedankengängen nicht ihre eigenartige Bedeutung. Dann ergibt sich zugleich ein neuer Gesichtspunkt für eine

---

1) Diesen Begriff der ἐπῳδή verwendet Plato im Staat 608 A. Nachdem das Verdammungsurteil der Poesie gefällt ist, fordert Plato die προστάται αὐτῆς, ὅσοι μὴ ποιητικοί, φιλοποιηταὶ δέ, auf, einem λόγος ἄνευ μέτρου ὑπὲρ αὐτῆς εἰπεῖν, ὡς οὐ μόνον ἡδεῖα, ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστι . . . ὡς ξύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς. Solange das aber noch nicht geschehen ist, müssen wir es machen wie Leute, die eine ihnen gefährlich werdende Liebe sich mit Gewalt aus dem Herzen zwängen. Dabei singen wir uns einen Gegenzaubersang: ἀκροάσομεθ' αὐτῆς ἐπᾴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν ἐλέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπῳδήν, εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα.

Stelle des platonischen Gorgias. Wir haben oben zu zeigen versucht, in welcher Weise Sokrates hier die Vergleiche mit der Gymnastik und der Medizin in dem Gespräch mit Polos umbiegt und sie in einer ihrem Urheber wohl minder angenehmen Form von neuem präsentiert. Genau dieselbe Methode schlägt Sokrates in dem Gespräch mit Kallikles ein 501 ff. Auch hier ist die vorgetragene Klassifikation der Schmeichelkünste die gorgianische. Auch Plato behandelt die Poesie als Logos. *Εἴ τις περιέλοιτο τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίγνονται τὸ λειπόμενον;* Mit der Rhetorik fällt auch die Poesie bei Plato demselben Verdammungsurteil anheim. Sie unterliegen ja, wie er mit Gorgias glaubt, denselben Gesetzen der Wirkung. Sie müssen nach Gorgias Schmeichelkünste sein, d. h. sie erreichen ihre Wirkungen, indem sie den vorhandenen Dispositionen des Hörers durch gleichartige *φάρμακα* beikommen und ihm ein wohliges Gefühl der Auslösung verschaffen. *Δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική. οὐκοῦν ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη;* Isokrates hat, so viel ich sehe, an keiner Stelle dieser Auffassung seines Lehrers von der Wirkung des Logos einen ähnlich klaren Ausdruck verliehen. Doch lassen sich zahlreiche Wendungen über Poesie, Arzneimittel und Wirkung der *φιλοσοφία* nur von hier aus verstehen, von denen ich hier nur Nicocles 49, *περὶ εἰρήνης* 39 und Busiris 22 namhaft mache.[1])

Dagegen hat ein anderer Schüler, Alkidamas, diese Seite der Interessen seines Meisters weitergeführt, und mit seiner Hilfe gelingt es, die auffallende Betonung der *μίμησις* in der Poetik ins rechte Licht zu stellen. Da die lebendige Rede ein *ζῷον* ist, so ist der Redenschreiber ein *ζωγράφος*. Die geschriebene Rede gleicht einem Standbild, einem Gemälde. Ebenso wird die geschriebene Rede bei Alkidamas, Plato und Isokrates mit einem *ποίημα* verglichen. Dichter und Maler stehen also in einem ähnlichen Verhältnis zum Leben selbst. In unzähligen Variationen wiederholt die Weltliteratur den peripatetischen Vergleich der Komödie oder des Dramas überhaupt mit einem speculum vitae, wofür auch noch imago veritatis, imitatio consuetudinis eintritt. Dieses zu welthistorischer Berühmtheit gelangte Schlagwort[2]) ist nun gar nicht peripatetisch, sondern mindestens alkidameisch,

1) Der Gegensatz von Kulissentragik und wirklicher Lebenstragik Is. Paneg 168.

2) Stereotyp im neulateinischen und deutschen Schuldrama mit seiner Grammatikerpoetik, in der Theorie der Plejade, bei Shakespeare Hamlet III, 2, Boileau usw. Zahlreiche Titelbildungen mit „Spiegel“. Lit. Bl. f. germ. u. rom. Phil. XXX (1909), 353 ff.

der Sache nach gorgianisch. Und zwar gestattet uns ein glücklicher Zufall der Überlieferung gerade die bezeichnende Duplizität der rhetorischen und der poetischen Verwendung zu konstatieren. Nach dem Zeugnis des Aristoteles[1]) nannte Alkidamas die Odyssee ein *καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον*, und andererseits sagt er am Schluß seiner Sophistenrede[2]) bei der Hervorhebung der relativen, mnemonischen Bedeutung der Schrift: *Εἰς δὲ τὰ γράμματα κατιδόντας ὥςπερ ἐν κατόπτρῳ θεωρῆσαι τὰς τῆς ψυχῆς ἐπιδόσεις ῥᾴδιόν ἐστιν.* Ferner darf hier noch einmal daran erinnert werden, daß Alkidamas die *λογογράφοι* lieber *ποιηταί* als *σοφισταί* oder gar *φιλόσοφοι* genannt wissen will (2) und daß er die Sinnlosigkeit der Verwendung einer schriftlichen Vorlage beim Reden durch das Beispiel des Dichters illustriert, der zu einer *ἀκρόασις*[3]) seiner *ποιήματα* einladet (11/12).

Zwischen Gorgias und Staat ist nicht der mindeste Unterschied in der prinzipiellen Stellung Platos, nur ist es dort Plato mehr um den *λόγος ἄνευ μέτρου*, hier mehr um den *λόγον ἔχοντα μέτρον* zu tun, wiewohl die natürliche Zusammenstellung stets gewahrt ist. Plato befindet sich in den technischen Voraussetzungen durchaus auf dem Boden seiner Gegner. Das Bestreben des Phaidros, diese technische Routine selbst durch dialektische und psychologische Vertiefung zu veredeln, hat er aufgegeben. Sie dichten und reden, wie sie der *φύσις* ihrer Künste nach dichten und reden müssen. Er legt einen ganz anderen Maßstab an, und verbannt nunmehr die Dichtkunst „nicht weil das, was sie sagt, nicht poetisch ist, nein, gerade je poetischer es ist, umso weniger darf man es hören.“ Es gilt, den Inhalt von Buch II, III und X des Staates in Rücksicht auf Gorgias und Alkidamas zu prüfen, eine Aufgabe, zu der ich im folgenden einige Bemerkungen beisteuere.

Der *μιμητικός*, gleichviel ob Maler oder Dichter, ist ein Mann, der die Wahrheit aus dritter Hand besitzt (*τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας*), da sein Urbild, das sinnlich Wahrnehmbare, selbst schon wieder ein Abbild der einen Uridee ist. Der Dichter gleicht dem *ζωγράφος*, der die *κλίνη*, die der *κλινοποιός* im Hinblick auf die *ἰδέα τῆς κλίνης* gefertigt hat, abbildet oder, und damit stoßen wir auf das Wort des Alkidamas, dem Manne, der mit einem Spiegel Sonne, Mond und Sterne, alle *ζῷα* und alle *σκεύη* auffängt (596 C). Damit steht der *μιμητής* eine Stufe tiefer als der wirklich handelnde Mensch. Er

---

1) Rhet. Γ 3, 1406 b 12. 2) § 32.

3) Man erinnere sich an das *ἀκρόαμα* der gorgianischen Definition der Tragödie und vgl. Isocr. Ep. I, 2 und 5.

wäre gern ein solcher, und auch Homer würde lieber die Taten verrichten, die er besingt. Die Farben des Dichters, wie es 601 A in einem breit ausgeführten Vergleich heißt, sind *μέτρον, ῥυθμός, ἁρμονία.* Das ist die differentia specifica seiner Kunst im Reiche des Gesamtlogos und als solche in der *Ἑλένη* und in Platos Gorgias gekennzeichnet. Wie in der Rhetorik im Anschluß an den Vergleich mit der Gymnastik das *χρῆσθαι κατὰ τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἰδέας* gefordert und den Technographen entgegengehalten wird, so wird hier der *χρώμενος* dem *μιμούμενος* als weit überlegen gegenübergestellt (601 E). Des letzteren Arbeit ist nach alledem auch hier nur *παιδιά*, nicht *σπουδή*. *Ταῦτα μὲν δή, ὥς γε φαίνεται, ἐπιεικῶς ἡμῖν διωμολόγηται, τόν τε μιμητικόν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται, ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν, τούς τε τῆς τραγικῆς ποιήσεως ἁπτομένους ἐν ἰαμβείοις καὶ ἐν ἔπεσι πάντας εἶναι μιμητικοὺς ὡς οἷόν τε μάλιστα* (602 B).[1]) Die Lehre von der *δύναμις* der Tragödie im Staate ist eben die des Gorgias, wie sie in der Helena vorliegt. Man kann die Lehre von der *κάθαρσις παθημάτων* in dem von Bernays festgestellten Sinn unmöglich deutlicher darstellen, als es Plato hier in vollkommenem Einverständnis mit Gorgias tut. Gerade sie aber will er unter den Erziehungsfaktoren seines Staates ausgeschaltet sehen. Daß in ihr aber die psychologische Wirkung der Poesie und, wie wir mit Gorgias sagen dürfen, der Rede überhaupt beschlossen ist, das wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Plato apelliert im Gegensatz zu dem weibischen Bedürfnis nach Auslösung der Spannungen an den harten, unbeugsamen Mann, der den Schmerz niederringt, ihm nicht noch schmeichelt. Der *ψυχαγωγία* des Gorgias stellt er hier eine bessere *ἀγωγή* des *νόμος* entgegen (604 B). *Λέγει που ὁ νόμος, ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς ξυμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν.* Sehr treffend ist der Vergleich mit dem Kind, das sich, wenn es sich gestoßen hat, ausweint. *Δεῖ μὴ προσπταίσαντας καθάπερ παῖδας ἐχομένους τοῦ πληγέντος ἐν τῷ βοᾶν διατρίβειν, ἀλλ' ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅτι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαί τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ τὴν θρηνῳδίαν ἀφανίζοντα.* Wer kennt nicht das Reiben des geschlagenen Körperteils als eine *κάθαρσις παθημάτων διὰ τῶν τοιούτων παθημάτων* von probater Wirkung? Plato nennt diese nach Auslösung drängende Disposition des Bewußtseins das *ἀγανακτητικὸν ἦθος* oder *πάθος* (beide Termini werden promiscue gebraucht) und setzt

1) *παίγνιον* an einer entsprechenden Stelle Politicus 288 C.

ihr sein *φρόνιμον καὶ ἡσύχιον ἦθος* oder *πάθος* entgegen. Der *μιμητικός* sucht durch die *ἀλλότρια πάθη*, die er heranbringt (wie bei Gorgias steht die Tragödie unbewußt immer im Vordergrunde des Interesses), gerade jene weibische Disposition zu nähren, ins Überquellende zu steigern und ihr so eine wohltätige Erlösung zu verschaffen (*ἐγείρειν, τρέφειν, ἰσχυρὸν ποιεῖν*). Was bei Gorgias das Umsetzen der *ἀλλότρια πάθη* in *ἴδια* ist, heißt bei Plato einmal *ξυμπάσχειν*. Anders der *καρτερῶν*, der seinen Schmerz niederzwängt. *Εἰ ἐνθυμοῖο, ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἔστι τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον· τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίησι τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν.* Die innere Spannung sättigt sich hier an einem Tränenstrom. Der Forderung des *κατέχειν* hätte ein Gorgianer hier, dem Rate des Meisters folgend, die *σπουδή* des Gegners durch *γέλως* zu paralysieren, durch Rückkehr zu der ursprünglichen, weit drastischeren Vorstellung *ἀγροικότερον τοῦ δέοντος* begegnen können. Die lebende Rede ist ein *ζῷον*, also muß auch ihr Spiegelbild, die geschriebene, wenigstens, so wie das Standbild und das Gemälde der dargestellten Person ähnelt, Kopf, Hand und Fuß haben, eine *σύστασις* sein. *Κόσμος*[1]) und *τάξις* sind Lieblingsworte der gorgianischen Helena aus dieser Grundanschauung heraus geworden. Diese Forderung erscheint im platonischen Phaidros in einem verschiedenen Zusammenhang, einmal bei der Kritik des Lysias (*δεῖν πάντα λόγον ὥςπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥςπερ μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τ' ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα* 264 C), dann bei der scherzhaft herangezogenen Technik der Tragödie, aus der Sokrates das *τὰ σμικρὰ μεγάλως καὶ τὰ μεγάλα σμικρῶς ποιεῖν φαίνεσθαι* und den *ἔλεος* und *φόβος* erwähnt, worauf Phaidros erwidert *Καὶ οὗτοι (Σοφοκλῆς καὶ Εὐριπίδης) ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, καταγελῷεν, εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνιστάμενον* (268 D). An beiden Stellen ist an anderer Stelle und aus anderen Voraussetzungen Gorgias als Quelle erwiesen. Mit dieser Forderung der *σύστασις* gewinnen wir ein neues, Poetik und Rhetorik gemeinsam umschlingendes Band.

---

1) Vgl. auch das *κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους* im Fr 2 S des gorgianischen Epitaphios.

Nun ist es wahrlich ein mehr als ungereimtes Verfahren, zu glauben, Aristoteles habe die Grundanschauungen seiner Poetik aus der polemischen Darstellung des Plato erst herausgeschält. Die Pietät des Schülers hätte ihn dann zu der unklugen Schrulle veranlaßt, Gedankengänge lieber da aufzusuchen, wo sie nirgends vollständig und rein auftreten, sondern nur gelegentlich herangezogen werden konnten. Die Zurückführung der poetischen Literatur auf ihren wahren Ursprung, die Rhetorik, macht diese Annahme von vornherein unmöglich. Aristoteles schreibt seine Poetik als Ergänzung der Rhetorik, und als mit der Rhetorik zusammenhängend hat sie in der Tradition des Orients ein Glied des Organon gebildet.[1]) Sie ist durchzogen von den rhetorischen Grundanschauungen des *ζῷον*, der *σύστασις* und der *μίμησις*. Wir können auch hier nur einige wesentliche Tatsachen hervorheben und beschränken uns zumeist auf die Tragödie. Poetik Kap. VII ff. *λέγωμεν μετὰ ταῦτα ποίαν τινὰ δεῖ τὴν σύστασιν εἶναι τῶν πραγμάτων, ἐπειδὴ τοῦτο καὶ πρῶτον καὶ μέγιστον τῆς τραγῳδίας ἐστίν. κεῖται δ' ἡμῖν τὴν τραγῳδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν, ἐχούσης τι μέγεθος . . . ὅλον δέ ἐστι τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν . . . . . ἔτι δ' ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῷον καὶ ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν, οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν, ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν (τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῷον . . . . οὔτε παμμέγεθες) . . . ὥστε δεῖ καθάπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐσύνοπτον εἶναι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δὲ εὐμνημόνευτον εἶναι.* Wir haben hier die gorgianische Berücksichtigung und Abschätzung von Länge und Kürze der Rede, auf das *ποίημα* übertragen, und erinnern uns zugleich der Phaidrosstelle 268 D, wo neben *ἔλεος* und *φόβος* gerade diese Bemessungskunst als technische Tragikmittelchen aus der gorgianischen Apotheke angeführt sind. Von hier aus versteht sich das vielberufene *μέγεθος ἐχούσης* in der Hauptdefinition der Tragödie Kap. VII 2. Bei dem Epos kann natürlich die Grundforderung des *ζῷον* nicht fehlen. XXIII 1 ff. *περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ τῆς ἐν τῷ πράττειν μιμήσεως ἔστω ἡμῖν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα. περὶ δὲ τῆς διηγηματικῆς καὶ ἐν ἑξαμέτρῳ μιμητικῆς ὅτι δεῖ τοὺς μύθους καθάπερ ἐν ταῖς τραγῳδίαις συνιστάναι δραματικούς, καὶ περὶ μίαν πρᾶξιν ὅλην καὶ τελείαν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος, ἵν' ὥςπερ ζῷον ἓν ὅλον ποιῇ*

1) Immisch, Philologus LV (1896), p. 20.

*τὴν οἰκείαν ἡδονήν*. Die differentia specifica des poetischen Logos ist nach Gorgias das *μέτρον ἔχειν*. Das ist Platos und Aristoteles' Anschauung nicht minder. Ich verweise nur auf ein weiteres Element der berühmten Definition, den *ἡδυσμένος λόγος*. *λέγω δὲ ἡδυσμένον λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος* (VI, 3). Ein Erbe der vielverschlungenen rhetorischen Polemikliteratur ist das quasi pictura poesis. Daraus sei nur eine Stelle, die die Bedeutung der *σύστασις* hervorheben soll, angeführt: *παραπλήσιον γάρ ἐστι καὶ ἐπὶ τῆς γραφικῆς, εἰ γάρ τις ἐναλείψειε τοῖς καλλίστοις φαρμάκοις χύδην, οὐκ ἂν ὁμοίως εὐφράνειεν καὶ λευκογραφήσας εἰκόνα* (VI 15). *Χύδην* hatte nach der Kritik im Phaidros 264 B auch Lysias seine sachlichen Argumente zusammengeleimt, ohne einen Organismus zu schaffen mit innerer *ἀνάγκη*. Das führt zu einem weiteren Gesichtspunkt. Daß die aristotelische Poetik ein Kind der Rhetorik und zwar der gorgianischen Rhetorik ist, beweist sie noch durch einen besonderen Zug ihres Gesichtes. Sie hat aus dem mütterlichen Kampf gegen die sachlichen Technographen die Gleichgültigkeit gegen das Substrat als solches davongetragen. Nicht das Wirkliche ist als solches rhetorisch und ebensowenig poetisch brauchbar. Der Rohstoff muß *κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον* umgesetzt werden. Nicht auf eine Sachenkunde laufen Rhetorik und Poetik hinaus, sondern auf eine Kenntnis dieser Gliederungskünste. Daher die schnöde, für die Würdigung des Aristophanes unabsehbar verhängnisvolle Zurücksetzung der alten Komödie, daher das Schweigen über die griechische Heldensage. Ich zweifle nicht, daß eine Reihe solcher Bedingtheiten dieses wahrscheinlich sehr über Erwarten seines Autors zu überschwänglichen Ehren gelangten Schriftchens sich aus der gleichen Deszendenz herleiten lassen. Uns bleibt jedoch noch der vielberufenste Bestandteil der Definition der Tragödie zu betrachten, das *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Der Interpretation von Jacob Bernays hat es nicht geschadet, daß sie den eigentlichen Ausgangspunkt nicht kannte. In Gorgias' *Ἑλένη* hätte Bernays mit voller Deutlichkeit den Prozeß der Entladung geschildert gesehen. Bei der Fülle der Beziehungen ist es hier schwer, die Kunst der *βραχυλογία* zu üben. Wichtig ist die Klärung darüber, daß diese *κάθαρσις* keineswegs und nicht einmal in erster Linie eine poetische, sondern vielmehr vor allem eine rhetorische Wirkung zu versinnbildlichen berufen ist. Das Gemeinsame ist, daß eine vorhandene Disposition durch ein homöopathisches Mittel geflissentlich zu einer wohltätigen Entladung gebracht wird. So wird durch das *ἀλλότριον πάθος*, wenn es sich dem *ἴδιον πάθος*

der Seelendisposition gesellt, verhütet, daß die angesammelte und krampfhaft geballte Spannung im Innern des Organismus Verheerungen anrichtet. Es erfolgt ein φρίττειν (Aristoteles 1453 b 5, XIV 1) und aus dem „Schaden" ist eine ἡδονή geworden. Die ἔνθεος ἐπῳδή erreicht ihre Wirkung dadurch, daß sie sich einer bereits vorhandenen δόξα τῆς ψυχῆς anschmiegt und sie fördert. Dieses κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς hat Aristoteles in der Politik VIII 1342 a f. etwas näher gekennzeichnet. Das berauschende Lied beruhigt die Verzückten. Ὥσπερ ἰατρείας τυχόντες καὶ καθάρσεως καθίστανται. Wichtig ist immer die bereits vorhandene Disposition. Nicht jeder ist schlechthin ein ἐλεήμων und ein φοβητικός, ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον. Deshalb braucht der Gebildete eine andere Kunst als der Ungebildete. Die durch Kur zu behebenden humores sind eben bei beiden verschieden. Das θέαμα und ἀκρόαμα der gorgianischen Definition kehrt an dieser Stelle in dem ἀκρόασιν (1342 a 3) und dem θεατής (19) wieder.[1]) Die von Bernays herangezogenen neuplatonischen Stellen erweisen sich nicht minder ergiebig für die Vergleichung. Bei Jamblichus lesen wir[2]), daß die δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντῃ μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι . . . . προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀναπαύονται. Diese auffallende Übereinstimmung mit des Gorgias Definition der Rhetorik, wie sie im Philebus 58 A zitiert wird, kann unmöglich auf Zufall beruhen. Da nun erst die Nutzanwendung auf Tragödie und Komödie gezogen wird (διὰ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἵσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν), so scheint mir die Folgerung unumgänglich, daß jene erste Schilderung in der Vorlage des Jamblichus eine allgemeine Wirkung des λόγος schlechthin schilderte. Eine ähnliche Stelle des Proklos[3]) redet von den πάθη, ἃ μήτε παντάπασιν ἀποκλείειν δυνατὸν μήτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές, δεόμενα δή τινος ἐν καιρῷ κινήσεως, ἣν ἐν ταῖς τούτων ἀκροάσεσιν (der Tragödien und Komödien) ἐκπληρουμένην ἀνενοχλήτους ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ ποιεῖν. Es gibt also auch in der Wirkung des poetischen Logos einen καιρός, der für ihre Tiefe entscheidend ist. Derselbe Proklos spricht an anderer Stelle[4]) von dem ἐπαγωγὸν τῶν τραγῳδιῶν καὶ τῶν κωμῳδιῶν εἰς συμπάθειαν τὸ ἀγώγιμον ἑλκύσαν. Das ist ganz Gorgias' Helena und erinnert zugleich

1) θέαμα und ἄκουσμα bei Jamblichus (Bernays a. a. O. p. 40).
2) a. a. O. p. 40. 3) a. a. O. p. 46 I p. 42, 13 Kroll. 4) a. a. O. p. 47 I p. 50, 5 K.

an das *συμπάσχειν* bei Plato. Besonders interessant ist an derselben Stelle die Zusammenstellung des *φιλόλυπον*, das die Tragödie *παιδοτριβεῖ καὶ εἰς θρήνους ἀγεννεῖς καθέλκει*, mit dem *φιλοπενθὴς πόθος* der Parallele in der Helena. Hier findet sich auch das *ἐξάγειν*, wie bei Gorgias.

Die kathartische Wirkung ist eine homöopathische, daher ist für diese Kur die Identität von Disposition und Reiz von der größten Bedeutung. Natürlich kann der tragische Dichter nicht darauf rechnen, daß diese Einfühlung von Wort zu Wort zwischen jedem Hörer und jeder agierenden Person statthat. Überhaupt zu sollizitieren ist seine Kunst, und wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen. Vor allem aber gilt es für Aristoteles als Theoretiker, negativ Fälle aufzuweisen, in denen ein solches Überspringen des Reizes in den persönlichen Stimmungsbestand unter keinen Umständen statthaben kann. Das ist der Fall bei den in Kapitel XIII der Poetik ausgeschiedenen Figuren des vollkommenen Tugendbolds und des schwärzesten Lasterhaften. Hier fehlen die Vorbedingungen des *ξυμπάσχειν*. Damit haben wir nach langen nötig gewordenen Umwegen die Stelle gefunden, an der auch das rhetorische *ἦθος* eingeordnet werden will. Es ist ein von dem *πάθος* nur graduell, nicht qualitativ verschiedenes homöopathisches kathartisches Mittel der Stimmungsauslösung.

Hier scheint auch das *φιλάνθρωπον* der aristotelischen Ästhetik einzuordnen zu sein als ein zunächst rhetorischer Begriff derselben Sphäre ohne jeden direkt moralischen Inhalt. Das Bewußtsein, das sich unermüdlich an fremdem Feuer entzündet, überschreitet die Schranken der Individualität und behält dabei doch die Fähigkeit des unmittelbaren persönlichen Durchkostens aller Wonnen, des wollüstigen Durchbebens aller Schauer bei. Das stets wiederholte *ξυμπάσχειν* wird sich seiner selbst bewußt und steigert sich selbst homöopathisch-kathartisch bis ins Endlose. Alle Menschen werden Brüder, die Sympathie umschlingt alles, was den Ring bewohnet, sie will die Millionen beglückt sehen und sieht daher alles, was diesem Ineinsgehen der Welt hinderlich in den Weg tritt, gern beseitigt. Eine aggressive Note wird in einer solchen Sympathiestimmung stets und überall vernehmlich werden.

Aristoteles erwähnt das *φιλάνθρωπον* unter den Dingen, *ὧν δεῖ στοχάζεσθαι*. Klingt das schon rhetorisch, so läßt sich im übrigen zeigen, daß diese Stimmung des homo sum, humani nil a me alineum puto auch in der Rhetorik den Prozeß der Einfühlung krönte.

Zu dieser Annahme werde ich zunächst geführt durch eine wichtige Stelle in des Alkidamas Sophistenrede, deren unleugbare programmatische Terminologie den Kredit jedes einzelnen Wortes erhöht. Der Rhetor schildert die Hilflosigkeit des vorbereiteten Schrift- und Buchredners, dem jeder frische Konnex mit seinem Publikum durch die Fesseln seiner befangenen Bildung unmöglich gemacht ist. Wird ein solcher einmal vor die wirklich rednerische Aufgabe des Improvisierens gestellt (16), *ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτον ἐναντία πράσσοντα ταῖς συνηθείαις ἀπορίας καὶ θορύβου πλήρη τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ πρὸς ἅπαντα μὲν δυσχεραίνειν, μηδὲν δὲ διαφέρειν τῶν ἰσχνοφώνων, οὐδέποτε δ' εὐλύτῳ τῇ τῆς ψυχῆς ἀγχινοίᾳ χρώμενον ὑγρῶς καὶ φιλανθρώπως μεταχειρίζεσθαι τοὺς λόγους· ἀλλ' ὥσπερ οἱ διὰ μακρῶν χρόνων ἐκ δεσμῶν λυθέντες οὐ δύνανται τοῖς ἄλλοις ὁμοίαν ποιήσασθαι τὴν ὁδοιπορίαν, ἀλλ' εἰς ἐκεῖνα τὰ σχήματα καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ἀποφέρονται, μεθ' ὧν καὶ δεδεμένοις αὐτοῖς ἀναγκαῖον ἦν πορεύεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ γραφή, βραδείας τὰς διαβάσεις τῇ γνώμῃ παρασκευάζουσα καὶ τοῦ λέγειν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἔθεσι ποιουμένη τὴν ἄσκησιν, ἄπορον καὶ δεσμῶτιν τὴν ψυχὴν καθίστησι καὶ τῆς ἐν τοῖς αὐτοσχεδιαστοῖς εὐροίας ἁπάσης ἐπίπροσθεν γίγνεται.* Daß das *φιλανθρώπως* hier unbedingt ein terminus technicus sein muß[1]), lehrt schon die Tatsache, daß es, in seiner natürlichen Bedeutung gefaßt, zunächst Befremden erregen muß, wie es denn auch bezeichnenderweise verdächtigt worden ist, nicht minder auch seine Verbindung mit der Metapher *ὑγρῶς*, die vortrefflich in den Gedankenzusammenhang dieses literarischen Streites paßt, so wie schließlich das unmittelbar darauf folgende *μεταχειρίζεσθαι*, das ein Lieblingswort der Schule ist. Kommt es doch in dem noch zu besprechenden hochwichtigen alten Anhang zu der Techne des Anaximenes nicht weniger als sechsmal im Verlaufe weniger Zeilen vor, eine Abundanz der Verwendung, die an dieser Stelle außer anderen Momenten Ipfelkofers Mißtrauen rege gemacht hat.

Ferner scheinen mir zwei Stellen der isokrateischen Rede *περὶ ἀντιδόσεως* beweiskräftig. An der einen handelt es sich um die Charakteristik des Timotheus. Der ist ein Mann der wackeren Tat, aber der biedere Haudegen, der gewiß kein *μισάνθρωπος* ist (131),

---

1) Vgl. auch Vahlen, der Rhetor Alkidamas. Wiener S. B. phil. hist. Kl. XLIII (1863) 527. Über das *φιλάνθρωπον* in der Terminologie des Dionys von Halicarnass vgl. Dem. 136, 17 (Platos *φράσις ἡδεῖα καὶ φιλάνθρωπος*) und Dem. 203, 6 (des Demosthenes *ἑρμηνεία κοινὴ καὶ φιλάνθρωπος*). Geigenmüller, Quaest. Dionys. de vocabulis artis criticae, diss. Lips. 1908, 16.

besitzt nicht die Gabe, sein Reden und Tun vor den Menschen angenehm zu machen, er versteht nicht, die wirkungsvolle Identitätsstimmung in den Menschen hervorzurufen. Handeln und Reden werden dabei in jenen oben charakterisierten Parallelismus gesetzt, dem ja der Begriff der *φιλανθρωπία* besonders günstig war. 132 *Καίτοι πολλάκις καὶ παρ' ἐμοῦ τοιούτους λόγους ἤκουσεν, ὡς χρὴ τοὺς πολιτευομένους καὶ βουλομένους ἀρέσκειν προαιρεῖσθαι μὲν τῶν τε πράξεων τὰς ὠφελιμωτάτας καὶ βελτίστας καὶ τῶν λόγων τοὺς ἀληθεστάτους καὶ δικαιοτάτους, οὐ μὲν ἀλλὰ κἀκεῖνο παρατηρεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως ἐπιχαρίτως καὶ φιλανθρώπως ἅπαντα φανήσονται καὶ λέγοντες καὶ πράττοντες, ὡς οἱ τούτων ὀλιγωροῦντες ἐπαχθέστεροι καὶ βαρύτεροι δοκοῦσιν εἶναι τοῖς συμπολιτευομένοις. „Ὁρᾷς δὲ τὴν φύσιν τὴν τῶν πολλῶν ὡς διάκειται πρὸς τὰς ἡδονάς, καὶ διότι μᾶλλον φιλοῦσι τοὺς μετὰ φαιδρότητος καὶ φιλανθρωπίας φενακίζοντας ἢ τοὺς μετ' ὄγκου καὶ σεμνότητος ὠφελοῦντας. ὧν οὐδέν σοι μεμέληκεν, ἀλλ' ἦν ἐπιεικῶς τῶν ἔξω πραγμάτων ἐπιμελὴς ἦς, οἴει σοι καὶ τοὺς ἐνθάδε πολιτευομένους καλῶς ἕξειν κτλ.*

Die andere Stelle will die Bedeutung der isokrateischen und gorgianischen *φιλοσοφία* ins rechte Licht setzen gegenüber den Konkurrenten dieses Begriffes. Wer noch daran zweifeln sollte, daß wirklich Gorgias das Ideal seiner dialektischen Kunst *φιλοσοφία* nannte und daß Alkidamas[1]) und Isokrates dies von ihm aufnahmen, lasse sich durch die Begründung des Isokrates eines Besseren belehren. 271 *Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.* Das ist genau die Rechtfertigung der *δόξα* wie in der Helena 11. Eine Lehre der Tugend gibt es nicht. Derartige Versprechungen sind nach Isokrates Unsinn. Der Vergleich mit Meno 95 C führt wiederum auf den hier zitierten Gorgias zurück und ergänzt den Gedankengang der Vorlage. *Ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς* (und mit ihm Isokrates) *καὶ ταῦθ' ὡς οὕτω πέφυκε, ταχέως οἶμαι δηλώσειν. Πρῶτον μὲν γὰρ ὁ λέγειν ἢ γράφειν προαιρούμενος λόγους ἀξίους ἐπαίνου καὶ τιμῆς οὐκ ἔστιν ὅπως ποιήσεται τὰς ὑποθέσεις ἀδίκους ἢ μικρὰς ἢ περὶ*

1) Vgl. auch *φιλοσοφία ἐπιτείχισμα τῶν νόμων* Alkidamas bei Ar. Rhet. I 3, 1406 b 11.

*τῶν ἰδίων συμβολαίων, ἀλλὰ μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων, μὴ γὰρ τοιαύτας εὑρίσκων οὐδὲν διαπράξεται τῶν δεόντων.* Da der ganze Zusammenhang der Stelle gorgianisch ist, so zweifle ich nicht, daß wir auch das *φιλάνθρωπον* auf das Konto des Gorgias setzen müssen. Er schätzt ja die Bildungen *φιλόκαλος, φιλόσοφος, φιλοπενθής*, und darin offenbart sich ein Grundzug seiner Auffassung der Dinge, die überall Wirkungen und Dispositionen aufzuspüren und zu benutzen sich bemüht, das Starre aber verschmäht. Die feine Kunst des Skeptikers setzt ihren Ehrgeiz daran, ihr Tiefstes in geistreichen Aperçus aufblitzen zu lassen an Stellen, wo es niemand vermuten würde. Aber die Entwicklung des Menschengeschlechts rächt sich an denen, die sie nicht ernst nehmen, indem sie bei ihnen dialektisch in die Schule geht, sie aber im übrigen sekretiert. Daher muß unserem Wunsch nach Mehr, den Helena und Palamedes laut werden lassen, ein Isokrates befriedigen, der sich damit wichtig macht, den Feingehalt gelegentlicher Parerga in breitem, seichtem Raisonnement aufzulösen. Wir aber wollen am Schlusse dieser Erörterung das Wesentliche des kathartischen Prozesses noch einmal aus einem würdigeren Munde vernehmen, dem des heiligen Augustinus.[1]) Die von Bernays bereits herangezogene Stelle findet sich in den Confessiones III, 2. Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei. Quid est, quod ibi homo vult dolere luctuosa et tragica, quae tamen pati ipse nollet? et tamen pati vult ex eis dolorem spectator et dolor ipse est voluptas eius. quid est nisi miserabilis insania? nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est, quamquam, cum ipse patitur, miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet. Sed qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non enim ad subveniendum

---

1) Vgl. Timokles II 453 K. *ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ἐπίπονον φύσει*
*καὶ πολλὰ λυπήρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει,*
*παραψυχὰς οὖν φροντίδων ἀνεύρετο*
*ταύτας. ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν*
*πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει*
*μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα.*
*τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει,*
*ὡς ὠφελοῦσι πάντας. ὁ μὲν ὢν γὰρ πένης*
*πτωχότερον αὑτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον*
*γενομένον ἤδη τὴν πενίαν ῥᾷον φέρει κτλ.*

Die gorgianische Definition der Tragödie: *θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα, παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος* (als *παιδευθείς*). fr. VII, 8 S.

provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et auctori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet, et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat, non doleat, abscedit inde fastidiens et reprehendens; si autem doleat, manet intentus et gaudens. Lacrimae ergo amantur et dolores, certe omnis homo gaudere vult. an cum miserum esse neminem libeat, libet tamen esse misericordem, quod quia non sine dolore est, hac una causa amantur dolores? Et hoc de illa vena amicitiae est[1]) sed quo vadit? quo fluit? ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus immanes taetrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta. . . . Tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi, cum autem sese amittebant, quasi misericors contristabar et utrumque delectabat tamen. . . . Ego tunc miser dolere amabam et quaerebam, ut esset, quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena[2]) et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur[3]) . . . et inde erant dolorum amores, non quibus altius penetrarer — non enim amabam talia perpeti qualia spectare — sed quibus auditis et fictis tamquam in superficie raderer: quos tamen quasi ungues scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida consequebatur.

**15.** Rückschauend können wir für unsere Zwecke den Kampf des Gorgias und seiner Schule präzisieren als einen Kampf des dynamischen ἦθος gegen das objektive ἦθος. Plato greift im Phaidros in diesen Streit der Schulen ein zugunsten des dynamischen ἦθος und das mit weitgehendem Anschluß an das Programm des Gorgias. Seine Kritik legt die prinzipielle Auffassung der Rhetorik nach Gorgias durchaus zugrunde, ist aber bestrebt, die Methode dialektisch zu vertiefen und die schon an und für sich komplizierte Psychologisierung des Redeprozesses noch weiter zu komplizieren durch die Forderung einer wissenschaftlichen Seelenkunde. Er hat sich zeitlebens in den Grundanschauungen über das Wesen der poetischen und rhetorischen Wirkung im Einvernehmen mit Gorgias befunden. Dagegen ist seine wertende Stellung diesen beiden Künsten gegenüber

1) Hier haben wir deutlich ausgedrückt das φιλάνθρωπον als letzte Wurzel der συμπάθεια. Nach Augustin ist diese Sympathie ein abgefallener himmlischer Engel. Merkwürdigerweise übersetzt schon Bernays: „Auch dies sprudelt aus jenem Quell hingebender Menschenliebe", ohne die Frage des φιλάνθρωπον heranzuziehen (a. a. O. p. 116).

2) ἀλλότρια πάθη. 3) ἔλεος πολύδακρυς, τὸ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι.

im Gorgias und im Staat eine völlig veränderte. Gorgias hat schon Recht, Rhetorik und Poesie müssen notwendigerweise ihrer eigenen Natur folgend so sein, wie er es fordert. Aber gerade weil sie so sein müssen, muß sie der φιλόσοφος und der Bewohner des Gottesstaates bei aller Anerkennung des Könnens und des Zaubers ihrer Vertreter von der Schwelle weisen. Uns bleibt noch übrig eine Betrachtung des platonischen Gorgias als eines Kampfdokuments gegen das dynamische ἦθος von gleicher Entschiedenheit in der ablehnenden Wertung wie in der rücksichtslosen Analysierung der zugestandenen Voraussetzungen. Dabei sollen alle Einzelbeiträge, die der Gorgias uns bisher zur Rekonstruktion der Gedankengänge des Helden geliefert hat, außer Betracht bleiben.

Erinnern wir uns, daß das Gespräch des Sokrates mit Gorgias, das den ersten Teil des Dialogs ausmacht, ausgeht von der Definition des Gorgias, die Redekunst sei eine τέχνη περὶ λόγους, und diese dann noch durch die Hereinziehung des πείθειν genauer bestimmt. An der Hauptstelle (452 E) findet sich ebenda das Wort τὸ πείθειν, wo in der authentischen Zitierung des Phaidros (261 A) ψυχαγωγία steht. Man halte damit die Erörterungen über den Logos in der Helena zusammen, in denen das Element der πειθώ gegen Ende als Zusatz erscheint. Soweit befindet sich also die nur scheinbar sokratische Induktion durchaus auf gorgianischem Boden, ebenso auch insoweit, als die Überredung eine πιστευτική, nicht eine διδασκαλική ist. In der Helena ist ja deutlich genug ausgesprochen, daß lediglich eine δόξα als Ackerboden für den bearbeitenden Redner in Betracht kommt und daß ein sicheres Wissen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgeschlossen ist. In Schwierigkeiten geraten wir aber durch den Zusatz περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. Und zwar läßt sich hierfür Sokrates von Gorgias die Notwendigkeit des Wissens bezeugen. Dann sucht er durch die Folgerung ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος einen Widerspruch in der Aussage des Gorgias aufzuzeigen, indem nämlich unter dieser Voraussetzung die von Gorgias zugestandene Möglichkeit des Mißbrauchs der Rhetorik ausgeschlossen sei. Zur Lysis dieser Enstasis darf zunächst bemerkt werden, daß der echte Gorgias unter keinen Umständen die Lehrbarkeit des Gerechten und Ungerechten zugestanden hätte. Gerade das wird ja Isokrates nicht müde den Sokratikern als eine große Ungereimtheit vorzuhalten. Für die Tugend ist das entscheidend, was auch bei der Rhetorik im letzten Grunde den Ausschlag gibt, die φύσις. Sie ist ein ὁμολογούμενον, nicht ein ἀντιλεγόμενον. Der Redner muß sie schon

um seiner δόξα willen haben. Zum Glück können wir hier auch an den besser unterrichteten Platon des Menon appellieren. Er bestätigt selber, daß Isokrates hierin durchaus in den Spuren seines Lehrers wandelt, wenn Menon (95 C) ausdrücklich von dem Versprechen, die Tugend lehren zu wollen, sagt: *Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.* Eine delikate Stelle der Rhetorik berührt aber Plato durch Einführung der Begriffe des *δίκαιον* und *ἄδικον*, insofern die Rede als wirkende Rede nicht umhin kann, derartige Wertbegriffe als feststehende Größen in jedem einzelnen Falle einzuführen. Sie sind als *τελικὰ κεφάλαια* allerdings dem Bereiche des *πείθειν* entrückt und nehmen eine starre Sonderstellung ein. Will man das ein Wissen nennen, so ist es jedenfalls nicht ein Wissen im platonischen Sinne, als welches es der Einleitungsteil des Dialogs zu seinen Zwecken hinstellt. Ein Blick auf Helena und Palamedes wird auch hier nicht ohne Nutzen sein. Die Helena beginnt mit dem Wertbegriff des *κόσμος*, dessen einzelne Ausstrahlungen wiederum nichts sind als Wertungen einzelner Objekte. Sie folgert daraus die Notwendigkeit von Lob und Tadel. Die einzelnen Möglichkeiten der Tat werden erledigt im Hinblicke auf nichts anderes als den Begriff des *δίκαιον*, der von Fall zu Fall ausdrücklich als ein für die Klientin eintretender angerufen wird, so daß dann schließlich die Schlußfolgerung lauten kann *πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἡγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίᾳ ἁρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἃ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν* (20). Ebenso behauptet auch Palamedes, seine Bestrafung wäre ein *ἄδικον*, er selbst aber wolle, wie es an einer bezeichnenden Stelle heißt, *πείθειν τῷ σαφεστάτῳ δικαίῳ* (33). Es kann nicht deutlicher zum Ausdruck kommen, daß Plato Recht hat in der Konstatierung, daß das *δίκαιον* nicht Objekt des *πείθειν* sein kann, wie alle sonstigen Substrate der Gesundheitspflege und der politischen Vorkehrungen, sondern daß es dem formalen Stilisieren entrückt ist. Für diese Stellung des Gorgias der *ὁμολογουμένη ἀρετή* gegenüber ist bezeichnend das Urteil des Aristoteles Politik A 13, 1260 a 28 *καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἤ τι τὸ τοιοῦτον· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας τῶν οὕτως ὁριζομένων.* Als Beispiele folgen *γυνή, ἀνήρ, παῖς, δοῦλος.* Damit ist der Eingang der Helena zu vergleichen, wo der Begriff

des *κόσμος* an den Objekten *πόλις*, *σῶμα*, *ψυχή*, *πρᾶγμα*, *λόγος* klargemacht wird, die Begriffe Lob und Tadel auf *ἀνήρ*, *γυνή*, *λόγος*, *ἔργον*, *πόλις*, *πρᾶγμα* übertragen werden. Es scheint aber, daß wir in der mit der aristotelischen Angabe verglichenen Stelle Meno 71 D ein direktes Zitat mit speziellerem Inhalt dieser Art besitzen. Menon 'zählt auf' mit ausdrücklicher Berufung auf seinen Lehrer Gorgias: *πρῶτον μέν, εἰ βούλει, ἀνδρὸς ἀρετὴν ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετήν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σῴζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός· καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετή, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου . . . . καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν.* Das stimmt ganz mit der Anschauung des Helenaprooimions überein. Zahlreiche Sinn- und Stilfiguren deuten auf Elemente einer echten gorgianischen Stelle, wie sie wohl im Zusammenhang wahrlich nicht einer ethischen Schrift, sondern eines *παίγνιον* oder einer Rede gestanden haben mögen. Gorgias liebte es also, in solchen nicht eben durch besonderen Tief- und Spürsinn ausgezeichneten Aufzählungen die landläufigen ethischen Forderungen in präziser Form aufzureihen. Das alles will bei einer Würdigung der platonischen Kritik berücksichtigt werden. Man wird sich zugleich des völlig anderen Tones des Phaidros erinnern. Hier liegt eine ethische Beurteilung der Rhetorik völlig fern. Das *δίκαιον* wird einmal in lediglich dialektischer Absicht herangezogen als Beispiel eines nicht aus sich heraus eindeutigen Begriffes. Da wird die Forderung Lysias gegenüber erhoben, daß in solchen Fällen, unter die auch der lysianische untergeordnet wird, ein mit der Tür ins Haus Fallen nicht mit den Zwecken des Überredens vereinbar ist. Hier gilt es, dem Hörer zunächst eine Direktive zu geben. Diese von Gorgias in der Tat erfüllte Forderung einer den Hörer einstellenden Einleitung wurde dann allerdings benutzt zu dem Versuch eines Beweises, daß gerade von dieser Voraussetzung aus der Redner selbst, um der feinen Nuancierungen wirklich Herr zu sein, Kenntnis besitzen muß. Diese Weiterung zeigt, daß es Platon im Grunde nicht recht wohl zu Mute war an diesem Punkte der Theorie, bleibt aber durchaus in den dialektischen Grenzen und eröffnet nicht den geringsten Ausblick auf die Polemik im Gorgias.

Polos hat mit seinem Einwurf, daß Gorgias sich nur gescheut

habe, die Kenntnis des δίκαιον für den Redner zu leugnen, so Unrecht nicht. Die dramatische Steigerung des Dialogs beruht im folgenden darauf, daß Sokrates nicht locker läßt und seine Gegner immer wieder mit ihren τελικὰ κεφάλαια, über die sie nichts Rechtes zu sagen wissen, plagt, so daß sie, um sich zu salvieren, Sokrates den Gefallen tun, diese ganz preiszugeben. Bereits Polos gibt das sittliche Werturteil prinzipiell auf und gefällt sich in Schilderungen der Macht des Redners, er kann aber nicht umhin, ein neues Werturteil einzuführen, indem er das ἀδικεῖν als αἴσχιον denn das ἀδικεῖσθαι erklärt. Indem Kallikles auch dies als eine Konzession ansieht, durch die Polos dem Sokrates in die Falle gegangen ist, ist Raum gewonnen für eine neue Debatte, die aber zunächst nicht mehr nach der Bedeutung des Sittlichen für die Rede fragt, sondern die Analyse des Begriffs selbst sich zum Ziel setzt. Wenn Sokrates sagt, Kallikles spreche nur das offen aus, was die anderen sich scheuten einzugestehen, so ist das richtig vom Standpunkt des Ethikers, dem jene Halbheiten ein Greuel sind und der klar sehen will. Es trifft dagegen nicht zu, wenn man das Verhältnis der ethischen Voraussetzungen zur Rhetorik erwägt. Hier haben die beiden Nachfolger zu ihrem eigenen Schaden die Positionen des Gorgias fallen gelassen. Das sittliche Werturteil, so war vom Standpunkt des Rhetors aus zu sagen, wenn er überhaupt sich auf diese schlüpfrige Debatte einlassen wollte, ist die feinste, wirkungsvollste und unentbehrlichste Waffe im Kampf um die Macht. Diese Waffe wirkt nur dann, wenn sie die eigene Waffe des Hörers ist. Daher hat der Rhetor es zu tun mit der ὁμολογουμένη ἀρετή. Die Frage nach der Natur des Sittlichen und nach der Verbindlichkeit seiner Normen scheidet für die Rhetorik als solche von vornherein aus. Sie kann ebensowenig etwas anfangen mit einer positiv vertieften wie mit einer negativ aufgelösten Ethik, da sie in beiden Fällen den Kontakt mit dem Hörer, ihr κολακευτικόν, einbüßen würde.

Kallikles also wird durch den Verlauf der Debatte genötigt, die ursprüngliche Fragestellung nach dem Band zwischen Ethik und Rhetorik aufzugeben und eine Theorie über das Sittliche schlechthin vorzutragen. Seine Ausführungen leiden, wie viele ähnliche, an einem doppelten Mangel. Sie vermischen zunächst zwei grundsätzlich verschiedene Fragen, die theoretische nach der Genese des Sittlichen und die praktische nach den Idealen des Handelns, und lassen ferner eine klare Scheidung des Werturteils als eines Elements des Bewußtseins und des tatsächlichen sittlichen oder unsittlichen Handelns vermissen. Dafür, daß Gorgias im Verlaufe seines langen Lebens einmal Gedanken

in der Richtung des Kallikles geäußert, daß er, wie Kritias, etwa sich um die Genese der religiösen Begriffe bemüht hat, fehlt jeder Anhaltspunkt. In einem Punkte dürfen wir allerdings eine Beziehung konstatieren: Die Freude dieser destruktiven Ethiker an der Entfaltung der eigenen φύσις im Gegensatz zu beengenden Fesseln der Konvention begegnet in seinem rhetorischen System, insofern er der φύσις des Redners vor allem andern die erste Stelle einräumt. Diese Wertschätzung der 'Persönlichkeit' ist nicht nur für Alkidamas und Isokrates bedeutungsvoll geworden, sondern selbst Plato hat sie ganz harmlos in den Phaidros übernommen, ohne diese Kontrebande näher zu prüfen.

Die Ausführungen des Kallikles enthalten zunächst ein psychologisches Element, eine Genealogie der Moral. Die Moral ist eine Waffe, deren sich der Schwache zum Ausgleich seiner Inferiorität bedient. Sie führt also auch auf die φύσις, den Kampf ums Dasein und um die Selbstbehauptung zurück. Die Schwachen sehen mit Neid auf das πλεονεκτεῖν der Starken und prägen deshalb, um sich selbst zu erhöhen und um die Starken an der Entfaltung ihrer natürlichen Fähigkeiten zu hindern, den νόμος. Zweitens aber enthalten sie auch eine Umwertung der Werte. Der νόμος ist danach nicht nur nicht verbindlich für den Starken, sondern er bedeutet die schwerste Schädigung für ihn, da er den angeborenen Adel der Persönlichkeit zerstört, die Bestie zähmt.[1]) Die wahren Heroen, die ihrer eigenen φύσις vertrauenden, das ἴσον mißachtenden Gewaltmenschen, wie Xerxes, werden damit zu einem erstrebenswerten Ideal. Damit verbindet es sich gut, daß in der Theorie des Kallikles die Tapferkeit gegenüber der Feigheit eine besondere Wertung erhält, und zu der Freude am Sichausleben aller irrationalen Triebe gesellt sich schließlich auch die Achtung vor dem überlegenen Intellekt, die Kallikles als etwas Selbstverständliches vorträgt.

Es scheint noch nicht genügend hervorgehoben zu sein, daß die Kritik des Sokrates auf dieser unklaren Vermischung der methodischen Gesichtspunkte sich aufbaut. Wenn dieser einwendet, daß die vielen Schwachen zusammengenommen stärker sind als der Starke, daß also ihr νόμος tatsächlich dann zum Rechte des Stärkeren wird, so berührt das die psychologische Erklärung des Werturteils in keiner Weise, macht aber Kallikles auf eine Lücke seiner Beweisführung aufmerksam. Faktisch nämlich werden die Schwachen in weitaus den meisten Fällen imstande sein, das unsoziale Triebleben des Einzelnen einzudämmen.

---

1) λέοντας κατεπᾴδει τε καὶ γοητεύει.

Neben den vielen, die so an der Kollision mit dem Willen der Schwachen jämmerlich zugrunde gehen, stehen die wenigen, denen es vergönnt war, mit Erfolg ihre eigene *φύσις* über die Hindernisse einer Welt zum Siege zu führen.

Bitterer noch als dieser Mangel an Trennung der psychologischen Genese des Werturteils von der faktischen Regulierung der menschlichen Handlungen durch das zum Motiv gewordene Werturteil hat sich an den Auslassungen des Kallikles gerächt die Vermengung der psychologischen Erklärung mit der Postulierung neuer Werturteile. Des Sokrates Ausführungen sind hier schlechterdings zwingend. Die *ἡδονή* ist ungeeignet, zum Prinzip einer Umwertung gemacht zu werden. Diese Umwertung bedient sich notwendigerweise der Begriffe Gut und Bös. Das aber sind zwei sich ebenso ausschließende Begriffe wie Gesund-Krank usw. Das Verhältnis von Lust und Unlust ist nun aber ein völlig anderes als das dieser Grenzwerte. Denn Lust ist, wie Sokrates, Schopenhauer einen Fundamentalsatz vorwegnehmend, ausführt, immer nur die Erlösung von Unlust und endet mit dieser. Die spannenden Unlustgefühle des Hungers und des Durstes finden ihre Erledigung durch Essen und Trinken. Das *διψῶντα πίνειν* ist also ein *λυπούμενον χαίρειν.* Da der psychische Prozeß der Lust notwendigerweise den der Unlust einschließt, so ist er relativ und zufällig bedingt und zur Grundlage eines absoluten Wertbegriffs unbrauchbar. Zweitens verwendet Sokrates mit Recht die Wertbegriffe des *ἀνδρεῖον* und des *φρόνιμον*, die Kallikles urgiert hatte. Da erfahrungsgemäß Dummheit sowohl wie Feigheit sich mindestens ebensowohl mit der Lust paaren als ihre Gegenteile, so muß Kallikles selbst die Unzulänglichkeit seines Prinzips für seine eigenen Positionen einräumen. Damit ist der Beweis geliefert, daß die Theorie des Übermenschen Werturteile enthält, die mit der Lust nichts zu tun haben. Verwendbar wird allerdings diese Konstatierung für den platonischen Sokrates nur durch die dem griechischen Wort *τὸ ἀγαθόν* anhaftende Amphibolie, wonach es ebensowohl das summum bonum, also einen normativen Grenzwert, als das sittliche Gute, also das Ideal der sokratisch-platonischen Ethik bezeichnen kann. Nun schließt Sokrates unter Wiederaufnahme der im Gespräche mit Polos gegebenen Klassifizierung der *τέχναι* die oben besprochene Erörterung über die der *ἡδονή* dienenden Künste an. Überall wird dabei an die wirklichen Voraussetzungen des Gorgias angeknüpft. Nicht minder deutlich ist das in der Gegenüberstellung des wahren Wohls der Seele. Hier setzt nämlich Sokrates den Gorgianern ihre eigenen Lieblingsworte *κόσμος*

und *τάξις* entgegen.[1]) Das *ἀποπιμπλάναι τὰς ἐπιθυμίας*, das die Gorgianer mit Berufung auf pathologische Prozesse fordern, ist nicht die Kur, die der Arzt einem Kranken gegenüber einführt. Indem Plato von zügellosem Essen und Trinken redet, kann er das unermüdlich von neuem aufgebotene Bild von der ärztlichen Tätigkeit in neuer Wendung gegen seinen Urheber führen.

Die Lehre vom subjektiven, dynamischen *ἦθος*, das, wie wir sahen, ein homöopathisches kathartisches Mittel des Redners ist, wird in den Ausführungen des Schlusses des Dialogs vorausgesetzt. Einziges Schutzmittel gegen das *ἀδικεῖσθαι* ist, wie Sokrates ausführt, die völlige Anpassung an den Machthaber, das *τῆς ὑπαρχούσης πολιτείας ἑταῖρον εἶναι*. Und begeistert fällt hier Kallikles, der bisher mürrisch sich zurückgezogen hatte, ein *ὁρᾷς, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐγὼ ἕτοιμός εἰμι ἐπαινεῖν, ἄν τι καλῶς λέγῃς; τοῦτό μοι δοκεῖς πάνυ καλῶς εἰρηκέναι* (510 A). Gleich und gleich gesellt sich gern. Als Freund erscheint, *ὃς ἂν ὁμοήθης ὤν, ταὐτὰ ψέγων καὶ ἐπαινῶν ἐθέλῃ ἄρχεσθαι καὶ ὑποκεῖσθαι τῷ ἄρχοντι*. Wer also etwas erreichen will, muß sich von früh an gewöhnen, *τοῖς αὐτοῖς χαίρειν καὶ ἄχθεσθαι τῷ δεσπότῃ καὶ παρασκευάζειν ὅπως ὅτι μάλιστα ὅμοιος ἔσται ἐκείνῳ. Οὐκοῦν τούτῳ τὸ μὲν μὴ ἀδικεῖσθαι καὶ μέγα δύνασθαι, ὡς ὁ ὑμέτερος λόγος, ἐν τῇ πόλει διαπεπράξεται;* Aber das Leben an sich ist kein Gut, sondern nur das sittlich vollkommene Leben. Wie wird man dahin gelangen? *Ἆρα ἐξομοιῶν αὑτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἂν οἰκῇ?* Man würde dann sein Bestes opfern müssen. Hier scheiden sich die Wege der Ethik und der Rhetorik. *Ὅστις οὖν σε τούτοις ὁμοιότατον*

1) Hel. 1 *Κόσμος σώματι κάλλος, ψυχῇ σοφία κτλ.* 14. *ψυχῆς τάξις.* Gorgias 504 B *Σωκράτης: τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου γιγνομένῳ;*

*Καλλικλῆς: ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις . . .*

*Σωκράτης: ταῖς δὲ τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσι νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστι δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.*

506 D. *τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑκάστου; . . . κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ, ὁ ἑκάστου οἰκεῖος, ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων;* Diese Betonung des *κόσμος* lag Gorgias bei seiner Anschauung vom organischen *ζῷον* nahe. *ἡ γε ἀρετὴ ἑκάστου καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζῴου παντός, οὔτοι εἰκῇ παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν* (506 D). Das *σκεῦος* ist auch in den Erörterungen im 10. Buch des platonischen Staats über die Natur der *μίμησις* mit dem *ζῷον* auf gleiche Stufe gestellt. Vielleicht war auch die Anschauung des Lehrers Empedokles über die *φιλία* des '*κόσμος*' nicht ohne Bedeutung für die Prägung, wie man aus 508 A schließen möchte, wo an ihn bei der Lehre der *σοφοί* erinnert wird und Kallikles maliziös moniert wird *σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν.*

*ἀπεργάσεται, οὗτός σε ποιήσει, ὡς ἐπιθυμεῖς εἶναι, πολιτικὸν καὶ ῥητορικόν. τῷ αὐτῶν γὰρ ἤθει λεγομένων τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῷ δὲ ἀλλοτρίῳ ἄχθονται.* In diesen Worten dürfen wir *ἦθος* bereits als rhetorischen Terminus fassen.

An diesem Maßstab gemessen ist Perikles nicht ein guter Redner gewesen. Als ein solcher erscheint er im Phaidros, da seiner Kunst die Berührung mit der spekulativen Philosophie zugute gekommen sei. Im Gorgias liegen formaldialektische Rücksichten fern. Dem gorgianischen *ἐξάγειν* der Seelentriebe setzt Platon das *μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας* entgegen (517 B). Das platonische *πείθειν καὶ βιάζεσθαι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν μέλλουσι ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται* (ibidem) stellt sich in seinem bewußten Rigorismus der gorgianischen Definition der Redekunst, die die *βία* ausdrücklich ausschließt, entgegen. Wo der Verfasser der civitas Dei in tendenziöser Ausdeutung des Katharsisbildes einen fervidus tumor und sanies zu gewahren glaubt, da sieht Platon ein *οἰδεῖν* und ein *ὕπουλον* als Folge jener vermeintlichen Kuren.

Nach der angeführten Stelle des Menon machte sich Gorgias über die flunkernden Lehrer der *ἀρετή* lustig. Wie er es tat, zeigt Isokrates in der Sophistenrede 5/6. Der Ring schließt sich auch hier durch die Parallelstelle Gorgias 519 CD.[1]) Der gemeinhin verkannte Tenor der platonischen Ausführungen ist also: Ein Staatsmann, der sich über Undank und über ungerechte Behandlung seitens seiner Mitbürger beschwert, ist ein Unding. Eine solche Ernte sollte sie vielmehr darüber belehren, daß sie ihre Aufgabe nicht erfüllt haben, welche darin besteht, die Menschen besser zu machen. Wer sich aber in solchen Fällen gekränkt fühlt und über Unrecht jammert, nimmt die lächerliche Pose des Sophisten an, die ihr Gorgianer so gut zu verlachen versteht, wenn ein Lehrer der Tugend darüber klagt, daß seine undankbaren Schüler ihn betrogen haben. *Σὺ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἴει εἶναι, τὴν ῥητορικήν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς. τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιόν ἐστι σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσῳπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς.* Eine beachtenswerte Pointe enthält der Schluß. Die Gorgianer feiern den Logos als einen *δυνάστης* (Gorgias) oder *ἡγεμών* (Isokrates). Was Kallikles als Mythus vielleicht ansehen wird, will Sokrates als Logos angesehen wissen (523 A). Diesen Logos vom Totenreich setzt Sokrates mit Bedacht dem herrschenden und führenden Logos der Gorgianer entgegen. *Ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὅς ἡμῖν σημαί*

1) Dabei ist das *ἄλογον* gemeinsam Isokrates und der Gorgiasstelle, d *καταγέλαστον* verbindet Isokrates mit der Menonstelle.

*ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι. τούτῳ οὖν ἑπώμεθα καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκείνῳ ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς· ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος, ὦ Καλλίκλεις.*

**16.** Die Rhetorik des Anaximenes von Lampsakus, die sogenannte Rhetorica ad Alexandrum, ist bei dem Verluste zusammenhängender rhetorischer Lehrbücher ein unschätzbares Dokument der voraristotelischen Zeit.[1]) Die in der vorliegenden Form apokryphe Vorrede[2]) verarbeitet ein gorgianisches Enkomion auf den Logos, ohne zu verschweigen, daß diese Gedanken als *ὁμολογούμενα* nicht eben mehr auf den Reiz der Neuheit Anspruch erheben dürfen.[3]) Wir begegnen da dem Logos als einem spezifischen Vorzug des Menschen vor den anderen *ζῷα* (10, 23), als einem *ἡγεμὼν τοῦ βίου* (11, 14).[4]) Der Adressat wird ermahnt, *τῆς τῶν λόγων ἀντέχεσθαι φιλοσοφίας* (11, 5), und wenn die Begründung dazu mit den Worten gegeben wird *καθάπερ γάρ ἐστι φυλακτικὸν σώματος ὑγίεια, οὕτω ψυχῆς φυλακτικὸν καθέστηκε παιδεία*, so führen uns diese abgerissenen und im Zusammenhang der Stelle schlechterdings unverständlichen Andeutungen auf einen alten wohldurchdachten Gedankengang zurück. Wenn in diesem Zusammenhang an das innere Auge der Seele erinnert wird (*εἰ τὸ τοῖς ὀφθαλμοῖς βλέπειν ἡδύ, τὸ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ὀξυδερκεῖν θαυμαστόν* (11, 11)), so führt uns zu einer treffenderen Parallele als sie ganz allgemein gehaltene Stellen dieser Art geben können[5]) die Ausnützung dieser Vorstellung in rhetorischer Absicht in des Gorgias *Ἑλένη* 13.

Die Rhetorik des Anaximenes kennt sieben *εἴδη* der Rede. Diesen *εἴδη* untergeordnet werden die *τελικὰ κεφάλαια*, das *δίκαιον*, *νόμιμον*, *συμφέρον*, *καλόν*, *ἡδύ*, *ῥάδιον*, *ἀναγκαῖον*, und zuerst derart, daß zwar kein *εἶδος* ohne diese letzten Wertbegriffe auskommt, daß sie aber in vorzüglichem Maße bei dem *εἶδος προτρεπτικόν* und dem *ἀποτρεπτικόν* wirksam werden.[6]) Sie werden daher auch unter der Rubrik dieser beiden ersten Redegattungen abgehandelt. Über diese *τελικὰ κεφάλαια* geht die Debatte des platonischen Gorgias. Gorgias

1) Zitiert nach Rhetores graeci ed Spengel-Hammer I, 8—104.

2) Vgl. Wendland, Anaximenes von Lampsakus, 26 ff. Ipfelkofer, Die Rhetorik des Anaximenes, Würzburger Progr. 1889, 19 ff.

3) 10, 18 ff.

4) Wortspiel mit *λόγος* und *διαφέρειν*, *διαφέρον* cf. Spengel Kommentar 95. 97.

5) Vgl. Ar. Rhet. *Γ* X, 1411 b 12 und Spengel zu dieser Stelle.

6) Vgl. 35, 9 ff.

stellt die Begriffe 'gerecht' und 'ungerecht' als gegebene Zielpunkte an den Anfang der Rhetorik, ohne sich weiterhin auf eine ethische Begründung einzulassen. Auch Anaximenes weiß nicht mehr als Tautologien und empirisch aufgenommene Paradigmen beizubringen. Gorgias hatte, nicht in ethischer, sondern in rhetorischer Absicht, den Tugendbegriff, über den er nicht weiter reflektiert und den er als solchen nicht zum Gegenstand einer Unterweisung macht, in seinen verschiedenen Brechungen gezeigt. Für den Theoretiker des *καιρός* gibt es auch hier nur ein relatives „von Fall zu Fall“. Dieses „Aufzählen“ der einzelnen Tugenden, das Aristoteles an Gorgias rühmt, der Sokrates des Menon aber, der *μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνεύρηκε ἀρετῶν*, verspottet, fanden wir im Eingang der Helena praktisch verwertet. So dürftig nun auch unsere Überlieferung über diese Bemühungen des Gorgias um die rhetorische Fruktifizierung der *τελικὰ κεφάλαια* oder dessen, was als ihr Prototyp zu gelten hat, ist, so können wir doch an einer Stelle des Anaximenes seine Spuren erkennen. Man vergleiche:

Gorgias Helena 1.

*κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δ' ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι.*

4. *ἑνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μεγάλα φρονούντων, ὧν οἱ μὲν πλούτου μεγέθη, οἱ δὲ εὐγενείας παλαιᾶς εὐδοξίαν, οἱ δὲ ἀλκῆς οἰκείας εὐεξίαν, οἱ δὲ σοφίας ἐπικτήτου δύναμιν ἔσχον.*

Anaximenes 14, 9 ff.

*διαιρήσεις δὲ τὸ συμφέρον τοῖς μὲν ἰδιώταις εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐπίκτητα. σώματι μὲν οὖν ἐστι συμφέρον ῥώμη, κάλλος, ὑγίεια, ψυχῇ δὲ ἀνδρεία, σοφία, δικαιοσύνη, τὰ δ' ἐπίκτητα φίλοι, χρήματα, κτήματα. τὰ δ' ἐναντία τούτοις ἀσύμφορα. πόλει δὲ συμφέροντα τὰ τοιαῦτά ἐστιν, ὁμόνοια, δύναμις πρὸς πόλεμον, χρήματα καὶ προσόδων εὐπορία, συμμάχων ἀρετὴ καὶ πλῆθος . . .*

*καλὰ δέ ἐστιν, ἀφ' ὧν εὐδοξία τις καὶ τιμή τις ἔνδοξος γενήσεται τοῖς πράξασιν.*

Dem Begriff des *ἐπίκτητον*, den Gorgias ganz ohne Not, nur zur Erzielung einer dialektischen Antithese an der bezeichneten Stelle einführt, liegt ein neues Einteilungsprinzip zugrunde, bei dem man von dem Besitzer der jeweiligen Tugend ausgeht. Deshalb kann die Weisheit einerseits eine spezifische Tugend der Seele genannt werden, im Gegensatz aber zu der angeborenen Wehrkraft und dem altererbten

Adel ist sie *ἐπίκτητος*. Wenn Anaximenes sagt (14, 23) *ἀναγκαῖα δὲ τὰ μὴ ἐφ' ἡμῖν ὄντα πράττειν, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης θείας ἢ ἀνθρωπίνης οὕτως ὄντα*, so hat ja gerade Gorgias im *εἶδος ἀπολογητικόν* oder, wenn man so will, denn beides ist, wie wir sahen, bei ihm noch verbunden, im *εἶδος ἐγκωμιαστικόν* auf den Begriff des *ἀναγκαῖον* geradezu seine ganze Beweisführung gebaut. Er hat dabei zunächst göttliche und menschliche *ἀνάγκη* behandelt und schließlich die Mächte des Logos und des Eros auf eine solche wie ein Wetter mit sich fortreißende Gewalt zurückgeführt. In des Aristoteles Rhetorik liest man im ersten Buch eine ausgeführte, schematisierte Wertlehre. Besonders das fünfte Kapitel bietet Vergleichpunkte.[1]) Auch hier dienen diese Erörterungen dazu, dem Redner Anleitung in der Handhabung der *τελικὰ κεφάλαια* zu geben. Diese Güterlehre hat ihre besondere Bedeutung in der Lob- und Tadelrede. Wir finden sie deshalb bei Anaximenes wiederholt bei der Besprechung des *εἶδος ἐγκωμιαστικόν* 80 ff. Und hier ist nun die Theorie des Gorgias so mit Händen zu greifen, daß auch der entfernteste Zweifel verstummen muß. Im Prooimion muß man, heißt es zunächst, *τὰς διαβολὰς ἀπολύειν*, wie das Gorgias in der Helena tut und worin die eigentliche Force des Thrasymachos bestand. Ferner muß man die Aufmerksamkeit des Hörers erregen *ἐκ τοῦ θαυμαστὰ καὶ διαφανῆ φάσκειν καὶ αὐτοὺς ἴσον καὶ τοὺς ἐγκωμιαζομένους καὶ τοὺς ψεγομένους ἀποφαίνειν πεπραγότας. ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ τῶν τοιούτων εἰδῶν οὐκ ἀγῶνος, ἀλλ' ἐπιδείξεως*[2]) *ἕνεκα λέγομεν.* Nun handelt es sich um die *διαίρεσις* der Güter. Hier werden geschieden *τὰ ἔξω τῆς ἀρετῆς ἀγαθά* und *τὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀρετῇ ὄντα*. Zu den ersteren gehören *εὐγένεια, ῥώμη, κάλλος, πλοῦτος*, zu den letzteren *σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ἐπιτηδεύματα ἔνδοξα*. Den Beginn macht, wie schon in des Gorgias Helene, das *γένος*. *Πρῶτον γὰρ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τοῦθ' ὑπάρχει ἔνδοξον ἢ ἄδοξον.* Die Berücksichtigung der *ζῷα*, die so sehr im Zusammenhang der anaximeneischen Rhetorik befremden muß, paßt aufs beste zu den Themen der gorgianischen *παίγνια*. Die Fortsetzung ist jedoch noch deutlicher: *ὅταν δὲ πάθος ἢ πρᾶγμα ἢ λόγον ἢ κτῆμα, ἀπ' αὐτῶν εὐθὺς τῶν προσόντων ἐνδόξων ἐπαινέσομεν.* Gorgias gibt in der Helene ebensowohl ein

---

1) Scheidung in *σῶμα, ψυχή* und *τὰ ἐκτὸς ἀγαθά*, ferner *εὐγένεια, πλοῦτος, εὐδοξία*, das *κάλλος* beim *σῶμα* noch einmal nach den Lebensaltern abgewandelt.

2) Mit Recht wehrt sich Spengel zu dieser Stelle gegen die Annahme, das *γένος ἐπιδεικτικόν* sei hier ausdrücklich genannt. Das Wort ist im alten gorgianischen Sinne gebraucht. Vgl. Isokr. Antid. Anfang.

Beispiel für das Lob „des Logos“ wie des πάθος, nämlich des Eros, und in den προσόντα entdecken wir ein Glied seiner Theorie. Das folgende ist nichts als eine Ausführung der gorgianischen nach den Lebensaltern abgestuften Tugendlehre für die Zwecke des εἶδος ἐγκωμιαστικόν. Τοῦτο μόνον δεῖ φυλάττειν, ὅπως τὰ πρέποντα ταῖς ἡλικίαις ἐρεῖς καὶ μὴ μακρά· τοὺς γὰρ παῖδας οὐχ οὕτω δι' αὐτοὺς ὡς διὰ τοὺς ἐφεστῶτας οἴονται κοσμίους εἶναι καὶ σώφρονας· διὰ βραχυλογητέον περὶ αὐτῶν. Hier haben wir eine Anwendung der gorgianischen Theorie von Länge und Kürze der Rede an einem kleinen Punkte und finden sogar sein Lieblingswort κόσμιος erhalten. Es folgt der νεανίσκος. Dabei wird die bereits 28 ff. vorgetragene Theorie der αὔξησις und ταπείνωσις wiederholt: χρὴ δὲ καὶ παρ' ἄλλα σμικρὰ ἔνδοξα πράγματα παριστάμενα ὑπὸ σοῦ λεγόμενα οὕτω μεγάλα φαίνεσθαι, δεῖ δὲ καὶ εἰκάζοντα τὰς πράξεις αὔξειν ὧδε· καίτοι ὅστις νέος οὕτω φιλόσοφος ἐγένετο, πρεσβύτερος γενόμενος μεγάλην ἂν ἐπίδοσιν ἔσχε· καὶ ὅστις ἐρρωμένως τοὺς ἐν τοῖς γυμνασίοις ὑπομένει πόνους, σφόδρα τὴν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ φιλοπονίαν ἀγαπήσει. τοῦτον μὲν οὖν τὸν τρόπον εἰκάζοντες αὐξήσομεν. Wie kommt Anaximenes dazu, gerade den φιλόσοφος νέος herauszugreifen? Es ist der φιλόσοφος des Gorgias und seiner Schule, der mit wachsendem Alter sich seiner ἐπίδοσις freut (Alkidamas Sophistenrede 32). Daher auch der Vergleich mit der Gymnastik. In φιλοσοφίᾳ φιλοπονίαν ist uns eine musikalische Klangwirkung echt gorgianischen Stiles (zumal bei den Bildungen mit φιλο-) erhalten. Es folgt der ἀνήρ. Der seltsamste Fund dieser Stelle ist in dem Abschnittchen über das εἶδος κακολογικόν enthalten. Hierbei wird vor dem Verfallen in σκώμματα gewarnt: μᾶλλον γὰρ οἱ λόγοι τῶν σκωμμάτων καὶ τοὺς ἀκούοντας πείθουσι καὶ τοὺς κακολογουμένους λυποῦσι, τὰ μὲν γὰρ σκώμματα στοχάζεται τῆς ἰδέας ἢ τῆς οὐσίας· οἱ δὲ λόγοι τῶν ἠθῶν καὶ τῶν τρόπων εἰσὶν οἷον εἰκόνες. Diese Stelle will zusammengehalten werden mit Isokrates de permutatione 7. Σκοπούμενος οὖν εὕρισκον οὐδαμῶς ἂν ἄλλως τοῦτο διαπραξάμενος, πλὴν εἰ γραφείη λόγος ὥσπερ εἰκὼν τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν βεβιωμένων· διὰ τούτου γὰρ ἤλπιζον καὶ τὰ περὶ ἐμὲ μάλιστα γνωσθήσεσθαι καὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον μνημεῖόν μου καταλειφθήσεσθαι πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων.[1]) Dionys von Halicarnass verwendet denselben Satz in anderer Wendung, wenn er von den Sprechern bei Lysias sagt εἰκόνας εἶναι δοκεῖν τῶν

1) Vgl. auch Euag. 73.

ἠθῶν τοὺς λόγους (15, 16 U.-R.). Alle die genannten inhaltlich verschiedenen Wendungen führen auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt, den Satz von der geschriebenen Rede als einem Abbild des Lebendigen. Alle drei tragen jedoch eine jede eine besondere Pointe hinein und lassen den ursprünglichen Sinn des Vergleichs fallen. Anaximenes faßt die Lob- und Tadelrede als ein Spiegelbild des dargestellten Objekts. Wie so oft, so weist auch in diesem Falle die Darstellung seines Lehrbuchs auf eine Quelle, die vor allem die geschriebene Rede im Auge hatte, wie er denn überhaupt zu keiner scharfen Trennung der gesprochenen und der geschriebenen Rede gekommen ist. Bei Isokrates ist gerade dieser Zusammenhang deutlich und ermöglicht den literarisch bedeutsamen Vergleich mit dem wirklichen Bildwerk. Charakteristisch ist für beide die Vorstellung der rhetorischen μίμησις, deren Zusammenhang mit gewissen poetischen Anschauungen wir oben verfolgt haben. Ganz verblaßt und seines ursprünglichen Sinnes beraubt ist der Topos bei Dionys, wo der Redner selbst durch seine Rede sein eigenes Porträt liefert. Wenn es bei Anaximenes schließlich heißt χρὴ δὲ καὶ ἐν ταῖς κακολογίαις εἰρωνεύεσθαι καὶ καταγελᾶν τοῦ ἐναντίου, ἐφ᾽ οἷς σεμνύνεται, so ist uns diese Wendung überaus willkommen, da wir in ihr, gerade als ob auch nicht das allergeringste für uns überhaupt nachweisbare Element gorgianischer Rhetorik fehlen solle, eine von Aristoteles ausdrücklich für Gorgias bezeugte Praktik mit Sicherheit packen können. Αὔξειν und ταπεινοῦν ist, wie es am Schlusse noch einmal heißt, für κακολογία und Enkomion das eigentliche Lebenselement. Somit ist die Annahme unumgänglich, daß wir diese Theorie des Enkomions, die sich in ihrem Inhalt vielfach mit der Wertlehre berühren muß, hier bei Anaximenes in einer Gestalt lesen, die der ursprünglichen gorgianischen Fassung sehr nahe steht. Damit erledigt sich auch ein Befremden Ipfelkofers[1]), das dieser Gelehrte für seine Annahme einer späteren Redaktion des Werkes verwendet hat: Die Berücksichtigung der λέξις am Schlusse des Abschnitts paßt allerdings nicht in diesen Teil, der lediglich von der τάξις handelt und die λέξις bereits als erledigt voraussetzt. Gerade in diesen Bemerkungen konnten wir die auffälligsten Spuren der gorgianischen Doktrin aufweisen. Es ist eben diese Beobachtung wie so manches andere einfach an diese Stelle im Zusammenhang mit der Gesamttheorie vom Enkomion mit übernommen worden. In der Lehre von der τάξις hat

1) l. l. 51.

Anaximenes noch die alte Verbindung mit der Vorstellung des Logos als eines lebenden ζῷον mit σῶμα bewahrt: Denn der 3. Teil seines Buches, die Abhandlung über die τάξις, wird eingeleitet (65, 6) ὡς δ' ἐπὶ τοῖς εἴδεσι χρὴ τάττειν τοὺς λόγους σωματοειδῶς, τίσι τε πρώτοις τῶν μερῶν χρῆσθαι καὶ πῶς τούτοις αὐτοῖς, πάλιν δηλώσω.[1])

Das dritte Kapitel der anaximeneischen Rhetorik beginnt Συλλήβδην μὲν οὖν ἐστιν ἐγκωμιαστικὸν εἶδος προαιρέσεων καὶ πράξεων καὶ λόγων ἐνδόξων αὔξησις καὶ μὴ προσόντων συνοικείωσις, ψεκτικὸν δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, τῶν μὲν ἐνδόξων ταπείνωσις, τῶν δὲ ἀδόξων αὔξησις. Auch hier wiederum soll diese Definition als ein a potiori verstanden werden, da das Gleiche von allen εἴδη, wenn auch nicht in demselben Maße gilt.[2]) In der Tat liegt auch nur eine Verengung des gorgianischen laudare und affligere auf diejenigen Reden vor, die κατ' ἐξοχήν dieses Amtes walten. Die μὴ προσόντα führen auf eine nachweisbar gorgianische Theorie[3]), die auch in des Isokrates Busiris 4 ihr Wesen hat und zu einer deutlichen Lebensäußerung in dem bekannten Fragment des Epitaphios gekommen ist: τί γὰρ ἀπῆν τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὧν δεῖ ἀνδράσι προσεῖναι; τί δὲ καὶ προσῆν ὧν δεῖ οὐ προσεῖναι; Es ist ja auch niemand anders als Gorgias, der in den schon von Spengel zu der Anaximenesstelle herangezogenen Worten des platonischen Menexenos gemeint ist: οἳ οὕτω καλῶς ἐπαινοῦσιν ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἑκάστου λέγοντες κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς (235 A).[4]) Die Mittel des Beweises scheidet Anaximenes, nicht dem Wortlaut, aber der Sache nach, in πίστεις ἔντεχνοι und ἄτεχνοι. Bei den ersteren erscheint an erster Stelle das *Εἰκός*, und damit lesen wir hier zum erstenmal eine zusammenhängende Darstellung dieses auch von den Gorgianern nicht aufgegebenen, wenn auch in den Hintergrund gerückten Prinzips der sizilischen Technographen. Bruchstücke derselben Theorie findet man in dem 8. Kapitel über die παραδείγματα und in den Erörterungen über die Anlage des Prooimions im 36. Kapitel. Dabei begegnen die uns bereits geläufigen Schemen Alt — Jung, Reich — Arm, Stark — Schwach, aus deren objektiver Analyse das Wahrscheinliche des einzelnen Falles erschlossen

---

1) Die Wertlehre wird im ethischen Anhang auf das Leben ziemlich wörtlich übertragen 104, 2 ff. Σωματοειδεῖς ἀπαγγελίαι auch 88, 14.

2) Vgl. 35, 13 ff.

3) Wendland, die Tendenz des platon. Menexenos Hermes XXV (1890) 174.

4) Vgl. die gorgianische Stelle der Sophistenrede 16 (καταποικῖλαι) und Gorgias Helena 10 (γοητείᾳ) u. 14. Dümmler Akadem. 22. 31.

wird. Sie bildeten ja in der ethologisch-rhetorischen Sammlung der lysianischen *παρασκευαί* den Grundstock. So heißt es: „Wenn der Beklagte ein junger Mann ist (*νέος*), so sage von ihm, er habe das getan, was Leute seines Alters zu tun pflegen. Infolge der Ähnlichkeit wird es auch bei ihm Glauben finden (38, 9).“ Das *Εἰκός* ist vorhanden, wenn ein Starker von einem Schwachen beschuldigt wird der Köperverletzung, nicht, wenn ein Starker gegen einen Schwachen diesen Vorwurf richtet (86, 18 ff.).

In der Rhetorik des Anaximenes begegnen wir auch dem ersten Versuch, die rednerische Wirkung des *Εἰκός* psychologisch zu begründen. Es heißt nämlich (36, 15 ff.) *Εἰκὸς μὲν οὖν ἐστιν, οὗ λεγομένου παραδείγματα ἐν ταῖς διανοίαις ἔχουσιν οἱ ἀκούοντες . . . ὥστε τοῦτο δεῖ παρατηρεῖν ἡμᾶς ἐν τοῖς λόγοις ἀεί, εἰ τοὺς ἀκούοντας συνειδότας ληψόμεθα περὶ τοῦ πράγματος οὗ λέγομεν. τούτοις γὰρ αὐτοὺς εἰκός ἐστι μάλιστα πιστεύειν.* Es findet also auch bei dem *Εἰκός* ein Konnex zwischen Redner und Hörer statt, nur ist er ein objektiver, rationaler, das von dem Redner Beigebrachte darf auf die Zustimmung des Hörers rechnen, weil dieser bereits Beispiele für den vorausgesetzten Zusammenhang bereit hält. Man möchte glauben, daß diese minutiöse Erklärung erst möglich war, nachdem die Rhetorik prinzipiell von der stofflich-rationalen zu der formal-dynamischen Auffassung weiter entwickelt war und daß sie gerade der richtigen Abgrenzung nach der Seite des psychologischen Einflusses hin diente, und das um so mehr, als wir sogar das *συμπάσχειν* auf die Sphäre des *εἰκός* übertragen finden, freilich in ganz anderem Sinne als in jenem kathartisch-gorgianischen. Der Autor fährt nämlich fort (36, 25 ff.) *τὸ μὲν οὖν εἰκὸς τοιαύτην ἔχει φύσιν. διαιροῦμεν δὲ αὐτὸ εἰς τρεῖς ἰδέας. μία μὲν οὖν ἐστι τὸ τὰ πάθη τὰ κατὰ φύσιν ἀκολουθοῦντα τοῖς ἀνθρώποις τοῖς λόγοις συμπαραλαμβάνειν ἐν τῷ κατηγορεῖν ἢ ἀπολογεῖσθαι. οἷον ἐὰν τύχωσί τινες καταφρονήσαντές τινος ἢ δείσαντες ἢ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ πρᾶγμα πολλάκις πεποιηκότες ἢ πάλιν ἡσθέντες ἢ λυπηθέντες ἢ ἐπιθυμοῦντες ἢ πεπαυμένοι τῆς ἐπιθυμίας ἢ πλουτοῦντες ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον πεπονθότες πάθος ταῖς ψυχαῖς ἢ τοῖς σώμασιν ἤ τινι τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οἷς συμπάσχομεν· ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κοινὰ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὄντα πάθη γνώριμα τοῖς ἀκούουσίν ἐστι. τὰ μὲν οὖν κατὰ φύσιν τοῖς ἀνθρώποις εἰθισμένα γίνεσθαι τοιαῦτά ἐστιν, ἅ φαμεν δεῖν συμπαραλαμβάνειν ἐν τοῖς λόγοις. ἕτερον δὲ μέρος ἐστὶ τῶν εἰκότων ἔθος, ὃ κατὰ συνήθειαν ἕκαστοι ποιοῦμεν. τρίτον δὲ κέρδος· πολλάκις γὰρ διὰ τοῦτο τὴν φύσιν βιασάμενοι καὶ τὰ ἤθη προειλόμεθα πράττειν.*

Diese Darstellung gibt zu mancherlei Bemerkungen Anlaß. Der dritte Punkt dieser Einteilung, das Cui bono, Fecit is, cui proderit ist uns aus Antiphon bereits bekannt. Der Verfasser verfehlt auch nicht, die Wirksamkeit dieses Arguments psychologisch zu begründen: *οἱ γὰρ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων αὐτοὶ τὸ λυσιτελὲς μάλιστα προτιμῶντες καὶ τοὺς ἄλλους νομίζουσιν ἕνεκα τούτου πάντα πράττειν.* Die beiden anderen Gesichtspunkte scheiden sich logisch so wenig, daß in die Erörterung des *πάθος* der Begriff *εἰθισμένα* hineingezogen ist. Es wäre eine überaus undankbare Aufgabe, das gesamte etwa bei Antiphon vorliegende Material nach diesem Grundsatz reinlich zu scheiden. Da der Verfasser selbst später keinen deutlichen Gebrauch mehr von seiner Einteilung macht, liegt für uns um so weniger Grund vor, die Sache weiter zu verfolgen. Beachtung aber verdient allerdings das Material, das er sub voce *πάθος* beispielsweise anführt. Der Kläger wird also, um seine Klage zu fundieren, eine Recherche anstellen und einen Ausgangspunkt für die Tat finden, die er dem Angeklagten zur Last legt. Er führt als Motiv die Furcht ein, etwa, wie Antiphon in der ersten Tetralogie, die Furcht vor einem von Seiten des Ermordeten drohenden Prozesse. Der Richter „kennt" Fälle, bei denen dasselbe Motiv zu ähnlichen Taten geführt hat, und wird überzeugt. Das folgende *ἢ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ πρᾶγμα πολλάκις πεποιηκότες* ist von Spengel in seinem Kommentar mißverstandeu worden. Es ist ja offenbar ganz ungereimt, in dem *πρᾶγμα* das vorerwähnte *καταφρονεῖν* oder *δεδιέναι* zu sehen. Denn auf ein mehrmaliges Fürchten kommt es offenbar gar nicht an, wo es sich lediglich um die Gewinnung einer objektiven Voraussetzung der Tat handelt. Auch sähe man, die Möglichkeit der sprachlichen Interpretation immer vorausgesetzt, nicht den Fortschritt einer neuen Argumentation ein, den doch das *ἢ* markieren soll. Dazu kommt, daß in dem folgenden speziell anweisenden Teil, in dem die praktische Verwendung dieser Voraussetzungen aufgezeigt und besonders auf den dritten der namhaft gemachten Gesichtspunkte großes Gewicht gelegt wird, ausdrücklich auf diese Stelle rekurriert wird mit den Worten *κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐν ταῖς κατηγορίαις, ἐὰν ἔχῃς, ἐπιδείκνυε τὸ αὐτὸ τοῦτο πρᾶγμα πολλάκις πεποιηκότα πρότερον* (38, 1 f.). Die Stelle ist also zu übersetzen: „oder wenn sie die gerade in Rede stehende Tat schon öfters begangen haben". Spengels Einwand[1]): Sic enim necessaria *παθῶν* notio

1) Anaximenis Ars Rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum rec. et ill. Spengel p. 155.

evanesceret ist auf alle Fälle lehrreich, dafür nämlich, daß πάθος im Zusammenhang dieser Einteilung gar nicht im engeren Sinne Leidenschaft bedeutet, sondern vielmehr, wie bei Gorgias und Plato in anderem Zusammenhang, allgemeiner die seelische Disposition, die ja in den Affekten sich zunächst nach außen hin kenntlich macht. Das häufige Begehen einer Tat läßt also z. B. einen Mann als κακοῦργος erscheinen und bedingt ein Εἰκός für das einzelne fragliche Delikt aus derselben Sphäre. Zu dieser weiteren Fassung des Begriffes πάθος an dieser Stelle hätte nun das folgende ἢ πλουτοῦντες nicht minder nötigen müssen. Die Spengelsche Frage At quid est πλουτοῦντες? num πάθος? beantworten wir mit einem „Allerdings". Der Reichtum bedingt eben nach der Auffassung dieser Rhetorik eine seelische Disposition, und wir fanden dieses Argument in der ersten Tetralogie Antiphons hin und her gewendet und bei Lysias besonders berücksichtigt. Auch die weitere Frage Spengels Et cur hoc solum praesenti tempore dictum est? erledigt sich damit. Der Unterschied liegt in der gleichbleibenden und in der zufälligen, vor der Tat vorauszusetzenden Disposition. Daher auch das perfectum praesens πεποιηκότες.[1]) Welche Instanzen Anaximenes unter dem Gesichtspunkt des ἔθος begriffen wissen will, ist schwer zu entscheiden. Es scheint aber kein Zufall zu sein, daß in dem sich anschließenden speziell praktischen Teil das Wort συνήθεια, das freilich wie consuetudo doppeldeutig ist, aus der Definition dieses ἔθος wieder aufgenommen wird (38, 15). Dann hätten wir in dem „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist" ein in diesen Bereich gehörendes heuristisches Prinzip der Εἰκός-Technik. Offenbar trennen sich πάθος und ἔθος derart, daß ersteres die natürlich gegebene (κατὰ φύσιν) Vorbedingung, letzteres die durch äußere Einflüsse angenommene Gewohnheit bezeichnet. Da bei ersterem ganz unnötigerweise noch einmal zwischen σῶμα und ψυχή geschieden wird, so scheint es, daß die ganze unfruchtbare Einteilung auf das Bestreben zurückzuführen ist, hier ein dem ἐπίκτητον der Güterlehre entsprechendes Element einzuführen. Die Zuweisung des einzelnen Falles ist natürlich in hohem Maße vom subjektiven Belieben abhängig. Wie dem aber auch immer ist, so haben wir jedenfalls mit der Einführung des Reichtums als eines eine ganz bestimmte seelische Disposition des Menschen bedingenden Elements zu rechnen. Sie tritt von neuem in dem Kapitel

1) Spengels Atethese ist daher ebenso abzulehnen wie Useners παροινοῦντες (Quaest. Anaxim. 45). Die von letzterem herangezogene Stelle 39, 19 gehört in einen völlig anderen Zusammenhang und wird dann zu besprechen sein.

von den παραδείγματα (VIII) zutage, die ja als Surrogate des εἰκός empfohlen werden. In Antiphons erster Tetralogie war die Psychologie des Reichen insoweit verwendet, als er Interesse hat am Konservieren des Bestehenden, während der Arme, der nichts zu verlieren hat, nach Neuerungen strebt, bei denen er nur gewinnen kann. Das ist im wesentlichen der bei Anaximenes zugrunde gelegte Gedanke τοὺς πλείστους ἔστιν ἰδεῖν νομίζοντας τοὺς πλουτοῦντας δικαιοτέρους εἶναι τῶν πενομένων. Beispiele im Sinne dieses Grundsatzes sind κατὰ λόγον, im entgegengesetzten Sinne παρὰ λόγον (40, 9 ff.). Die Theorie des παράδειγμα ist somit bei Anaximenes völlig im Anschluß an die Theorie des absoluten und des relativen εἰκός entwickelt. In diesen Zusammenhang gehört auch die flüchtige Erwähnung der rhetorischen Syzygie Reich-Arm an der bereits herangezogenen Stelle 86, 20. Es wird da daran erinnert, daß die Klage im Widerspruch mit dem Εἰκός steht, wenn ein πάνυ πένης πάνυ πλουσίῳ δικάζηται χρημάτων ἐγκαλῶν.[1]) Wenn an der gleichen Stelle noch die Syzygie des ὑβριστής und des σώφρων begegnet, so erinnern wir uns der Gegenüberstellung des παροινῶν und des σώφρων aus Antiphon III β 1. Soviel über die Stellung, die das objektive ἦϑος der alten sizilischen Technographie in der Theorie des Anaximenes einnimmt. Die moral insanity der Technik verträgt sich, wie wir bereits sahen, vorzüglich mit der steten Betonung der sittlichen Werturteile, der τελικὰ κεφάλαια. Sie verträgt sich nicht minder mit der Einführung des moralischen ἦϑος als eines äußeren Beweismittels des Redners. Nur eine ganz oberflächliche Kritik kann hierin einen Widerspruch finden, und es ist mehr als naiv, zu glauben, der Redner, der natürlich je nach seinem Standpunkt den Mantel nach dem Winde hängen muß, müsse nun auch oder könne überhaupt dem Auditorium gegenüber diese Relativität des sittlichen Urteils zum Prinzip erheben. Wie schon Gorgias im Palamedes praktisch und im Einvernehmen mit der Theorie des Isokrates führt Anaximenes die δόξα τοῦ λέγοντος als erstes der von außen in die Sache hineingetragenen Beweismittel an (Cap. XIV).[2]) Der moralische Kredit des Redners beeinflußt die Entscheidung in günstigem Sinne. Der Hörer muß glauben, daß ein wirklich Berufener und ein an der Entstellung der Wahrheit in keiner Weise interessierter Mann das Wort ergreift. Diese πίστις ist vorher fertig (ἐπίϑετος) und unterscheidet sich dadurch spezifisch von den

1) Für die Beurteilung des Zeugnisses (Cap. XV) ist diese Instanz (πένης 49, 13) neben dem κέρδος, φίλος und ἐχϑρός auch von Wichtigkeit.

2) Vgl. Wendland Anaximenes 50 gegen Ipfelkofer 33.

beiden anderen Formen des *ἦθος*, die beide der Rede immanent sind, die eine als objektiv psychologische Analyse, die andere als subjektiv dynamische Wirkung. Diese *δόξα* leidet, wie es an anderer Stelle heißt[1]), Not durch eine Verurteilung, die nicht nur pekuniär, sondern auch *εἰς δόξαν καὶ εἰς ἀπιστίαν* Bedeutung hat. Diese Lehre von der *δόξα ἐπιεικής* des Redenden wird vorausgesetzt und fruchtbar gemacht in dem seltsamen Anhang dieser Techne. Er führt den von uns bereits früher behandelten Gedankengang aus, daß das Leben selbst wieder zu gestalten sei nach den Lebensgesetzen des Logos. Wir haben oben gesehen, daß hier eine eigenartige Umdrehung der ursprünglichen Auffassung des Logos als eines lebendigen Prozesses vorliegt und werden uns nicht wundern, in Verbindung mit dieser Theorie die Empfehlung der *δόξα* zu finden. *Συμβάλλεται γὰρ ἡ περὶ τὸν βίον παρασκευὴ καὶ πρὸς τὸ πείθειν καὶ πρὸς τὸ δόξης ἐπιεικοῦς τυγχάνειν* (99, 16). Ähnlichkeiten mit dem Eingangsbrief der Techne sind vorhanden, beweisen aber nicht die Notwendigkeit, das Verdammungsurteil auch auf diesen in Sache und Form das Gepräge der Altertümlichkeit tragenden Teil auszudehnen. Sie erklären sich aus der gemeinsamen Abhängigkeit von der gorgianischen Anschauungsweise. Daher der seltsame Unterschied von *λέγειν* und *γράφειν*, der für die Gorgianer hochwichtig ist, im Zusammenhang der Techne aber bedeutungslos[2]), daher die gorgianische Ausdehnung des Logos auf *ἴδιοι* und *κοινοὶ ἀγῶνες* und über sie hinaus auf alle *ὁμιλίαι πρὸς ἄλλους*, daher die Betonung der *ἐπιμέλεια* als des wesentlichsten Stückes der rednerischen Unterweisung und der Lebenskunst, daher der Ausdruck *διακοσμεῖν ταῖς ἰδέαις τὸν βίον*, daher das Spiel von *εὐμενῆ* und *ἐμμένης* (99, 23), daher die isolierte Benennung *ὁ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους ἀγών* (100, 23), daher die Wendung am Schlusse

---

1) 49, 4. *ἀδόξια* entsteht dem Sprecher, *ἐάν τις πραγματεύηται πρὸς οἰκείους φίλους ἢ ξένους ἢ ἰδίους ἢ περὶ μικρῶν ἢ αἰσχρῶν* 87, 5.

2) An einer Stelle spürt man die Nachwirkung der alkidameischen These (93, 13) *ἐὰν δὲ διαβάλλωσιν ἡμᾶς, ὡς γεγραμμένους λόγους λέγομεν ἢ λέγειν μελετῶμεν . . ., χρὴ πρὸς τὰ τοιαῦτα ὁμόσε βαδίζοντας εἰρωνεύεσθαι καὶ περὶ μὲν τῆς γραφῆς λέγειν, μὴ κωλύειν τὸν νόμον ἢ αὐτὸν γεγραμμένα λέγειν ἢ ἐκεῖνον ἄγραφα· τὸν γὰρ νόμον οὐκ ἐᾶν τοιαῦτα πράττειν, λέγειν δὲ ὅπως ἄν τις βούληται συγχωρεῖν. ῥητέον δὲ καὶ ὅτι οὕτως ὁ ἐναντίος οἴεται μεγάλα ἠδικηκέναι, ὥστ᾽ οὐ νομίζει με κατ᾽ ἀξίαν κατηγορῆσαι, εἰ μὴ γράφοιμι καὶ πολὺν χρόνον σκεψαίμην. περὶ μὲν οὖν τὰς τῶν γεγραμμένων λόγων διαβολὰς οὕτως ἀπαντητέον. ἂν δὲ φάσκωσιν ἡμᾶς λέγειν μανθάνειν καὶ μελετᾶν, ὁμολογήσαντες ἐροῦμεν· ἡμεῖς μὲν οἱ μανθάνοντες, ὡς φής, φιλόδικοί ἐσμεν, σὺ δὲ ὁ λέγειν μὴ ἐπιστάμενος καὶ νῦν ἡμᾶς καὶ πρότερον ἑάλως συκοφαντῶν· ὥστε λυσιτελὲς φανεῖται τοῖς πολίταις κἀκεῖνον μανθάνειν ῥητορεύειν· οὐ γὰρ οὕτω πονηρὸν οὐδὲ συκοφάντην αὐτὸν εἶναι.*

περὶ τοὺς λόγους γυμνάζεσθαι (101, 15), daher die unbekümmerte sechsmalige Verwendung des Wortes μεταχειρίζεσθαι, die an die fünfmalige Verwendung des Wortes λοιπός in der verhältnismäßig kurzen Charakterisierung des Logos als eines Vorzugs des Menschen vor den übrigen Lebewesen in der Eingangsepistel erinnert. Diese Doktrin von der von dem Redner gleichsam fertig mitgebrachten δόξα ist, wie man sieht, in sich vollkommen klar und hat mit dem subjektiven ἦθος der Rede schlechterdings nichts zu schaffen. Gleichwohl ist die fast heillose Konfusion der späteren Theorie, wenn nicht sachlich, so doch sprachlich insofern vorbereitet, als eben diese δόξα τοῦ λέγοντος an einigen Stellen der anaximeneischen Techne das ἦθος τοῦ λέγοντος und das ἦθος schlechthin genannt wird. Bei der Behutsamkeit, die in der Würdigung dieser diffizilen Gedankengänge und Terminologien angezeigt ist, ist ein genaueres Eingehen auf sie gleich hier, wo wir uns noch in einer reinen begrifflichen Atmosphäre befinden, unerläßlich. Im Kapitel 32 heißt es nämlich von der βεβαίωσις und den in ihr vorgebrachten πίστεις: ὅταν μὲν οὖν συναπτὰς ποιῇς (τὰς πίστεις), οἰκειόταται ταῖς δημηγορίαις εἰσὶ πίστεις τά τε τῶν πραγμάτων ἔθη καὶ τὰ παραδείγματα καὶ τὰ ἐπενθυμήματα καὶ ἡ δόξα τοῦ λέγοντος. χρηστέον δὲ καὶ ἄν τις τῶν ἄλλων πίστεων παρεμπέσῃ. τάττειν δὲ αὐτὰς ὧδε δεῖ. πρῶτον μὲν τὴν τοῦ λέγοντος δόξαν, εἰ δὲ μὴ τὰ τῶν πραγμάτων ἔθη, ὅτι ταῦθ' ἃ λέγομεν ἢ τὰ τούτοις ὅμοια οὕτως εἴθισται γίνεσθαι. Beides also, der moralische Kredit des Redners und der gewohnheitsmäßige Verlauf der Begebenheiten, ist zur Erzielung eines Beweises von Wichtigkeit. Das ἔθος ist auch von Einfluß auf das Wohlwollen der Hörer. So heißt es an der Stelle, an der im Zusammenhang des Prooimions die Bedeutung des Wohlwollens gewürdigt wird, daß eine διαβολή entsteht, wenn ein ganz Junger oder ein ganz Alter, wenn ein gewohnheitsmäßiger Redner oder wenn ein Neuling auftritt, καὶ γὰρ οὗτος ἕνεκά τινος ἰδίου δοκεῖ παρὰ τὸ ἔθος δημηγορεῖν (69, 6). Und daß ἔθος und δόξα auch hier gemeinsam in Betracht kommen, zeigt die Beurteilung des Prooimions der Gerichtsrede. Auch hier (87, 1ff.) werden Fälle genannt, in denen ein ungünstiges Vorurteil gegen den Sprecher rege wird, und dieses Mal heißt es: derartiges bewirkt ἀδοξία. Dem Gegner muß daran liegen, gerade solche διαβολαί in recht großer Zahl ausfindig zu machen. Gerade hierauf legt die eristische Kunst des Anaximenes den allergrößten Wert, und sein Schiboleth, das εἶδος ἐξεταστικόν, ist ja nichts anderes als die zu einem εἶδος erhobene Praktik des Widerspruchaufzeigens. Die Termini τεκμήρια und ἐνθυμήματα sind bei

ihm in den Dienst dieser Aufspürmethode gestellt. Bei der Charakterisierung des Enthymems findet sich nun die für uns wichtige Stelle. Man erhascht nämlich ein Enthymem, εἴ πῃ ὁ λόγος ἑαυτῷ ἐναντιοῦται ἢ τὰ πεπραγμένα τοῖς δικαίοις ἢ τῷ νόμῳ ἢ τῷ συμφέροντι ἢ τῷ καλῷ ἢ τῷ δυνατῷ ἢ τῷ ῥᾳδίῳ ἢ τῷ εἰκότι ἢ τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος ἢ τῷ ἔθει τῶν πραγμάτων. Die Instanzen zur Gewinnung eines solchen sind also nichts anderes als alles das, was die Kraft der Rede ausmacht, zunächst die τελικὰ κεφάλαια, dann das εἰκός, schließlich das ἦθος τοῦ λέγοντος und das ἔθος τῶν πραγμάτων. Nach den beigebrachten Parallelstellen kann kein Zweifel darüber sein, daß unter diesem ἦθος τοῦ λέγοντος nichts anderes gemeint sein kann als die δόξα. Der moralische Kredit und der gewohnheitsmäßige Verlauf beeinflussen den Beweis günstig, etwaige Widersprüche muß der kluge Redner selbst seinem Gegner vorwegnehmen, muß der Gegner natürlich geflissentlich ans Tageslicht zerren. Er muß also dartun, daß der Standpunkt seines Konkurrenten nicht im Einklang mit jenen Werten steht, die die rhetorische Wertlehre im Einklang[1]) mit der landläufigen Moral und ihren Postulaten konstituiert. Er wird zeigen, daß das Auftreten des Gegners in dieser oder jener Hinsicht von dem üblichen gewohnheitsmäßigen Herkommen abweicht und daher Bedenken laut werden läßt. Er wird schließlich etwas finden, worin sein Konkurrent bei seiner Verteidigung, seiner Befürwortung oder was es sonst sein mag nicht eben als ein Ehrenmann erscheint, der seine Finger von unsauberen Geschäften rein hält.[2]) Daß diese Interpretation richtig ist, zeigt der Gegensatz: τὰ δ' ἐναντία τούτοις ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν δεῖ λέγειν, ἀποφαίνοντας τὰς πράξεις τὰς ἡμετέρας καὶ τοὺς λόγους ἐναντιουμένους τοῖς ἀδίκοις καὶ τοῖς ἀνόμοις καὶ τοῖς ἀσυμφόροις καὶ τοῖς τῶν ἀνθρώπων τῶν πονηρῶν ἤθεσι καὶ συλλήβδην τοῖς μοχθηροῖς νομιζομένοις εἶναι.

Dem Zwecke des Prooimions, die εὔνοια des Hörers zu gewinnen, dient, wie wir sahen, nach Anaximenes u. a. auch die δόξα τοῦ λέγοντος. Diese Doktrin wird näher ausgeführt bei dem Anonymus Graeven.[3]) Sie wird vorausgesetzt in gewissen Ausführungen des Anhangs, dessen komplizierte Parallelisierung von βίος und λόγος eine

1) δίκαια δὲ πράττειν ἐστὶ τὸ τοῖς κοινοῖς τῆς πόλεως ἤθεσι ἕπεσθαι 103, 25.

2) Dieselbe Anschauung wiederholt in der speziellen Besprechung des εἶδος ἐξεταστικόν (cap. XXXVII) ἐνδεικνύντες αὐτὰ καὶ τοῖς δικαίοις καὶ τοῖς νομίμοις καὶ τοῖς ἰδίᾳ καὶ κοινῇ συμφέρουσιν ἐναντιούμενα, καὶ πάντα σκοποῦντες, εἴ που αὐτὰ αὑτοῖς ἐστιν ἐναντία ἢ τοῖς ἤθεσι τῶν χρηστῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς εἰκόσι.

3) ποιεῖ δὲ εὔνοιαν καὶ τὸ δοκεῖν ἐπιεικῆ τὸν λέγοντα εἶναι κτλ. 356, 5.

genauere Interpretation verlangt. Nachdem die Forderung der partitio eine Anwendung auf die Lebensführung des Redners erfahren hat, heißt es εἶτα σαυτοῦ ποιεῖσθαι παρασκευήν, ὥςπερ ἐν τοῖς προοιμίοις διήλθομεν τὰ περὶ τῶν ἀκροατῶν. ε ὐ μ ε ν ῆ μὲν οὖν τὰ περὶ σεαυτὸν ποιήσεις, ἐὰν οἷς ὁμολογεῖς ἐ μ μ έ ν ῃ ς καὶ διαφυλάττῃς φίλους τοὺς αὐτοὺς διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων φαίνῃ μὴ μεθιστάμενος, ἀλλ' ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς χρώμενος. Sodann geht der Autor dazu über, die Theorie der Aufmerksamkeit im Prooimion für seine Zwecke dienstbar zu machen. Die εὔνοια war gelegentlich des Prooimions ausführlich erörtert worden. Vgl. 66, 16 ff.; 85, 8 ff. Man erwirbt sie eben durch die δόξα ἐπιεικής, direkt durch Selbstlob[1]), indirekt durch Wegräumung der διαβολή, des genauen Gegenstückes der δόξα, schließlich auch durch διαβολή des Gegners, wobei aber jedes πικρόν zu meiden ist.[2])

*Εὔνοια* und *εὐμένεια* gebraucht Anaximenes in diesem Verstande vollkommen synonym.[3]) Für die Zwecke des Anhangs war die Amphibolie des Wortes εὐμενής (= wohlgesinnt) wie geschaffen, das ebensowohl das Wohlwollen gegen andere wie den persönlichen guten Charakter in sich schließt. Der etwas gekünstelte Sinn der Stelle ist: Wie du sonst im Prooimion den Hörer zu einem εὐμενής machen willst, so mußt du auch selbst in allen deinen Lebensäußerungen eine εὐμένεια zeigen durch Konsequenz der Lebensführung und ruhige Stetigkeit. Dabei wird, denn die sachliche Parallele muß echt gorgianisch auch durch eine sprachliche Gleichung gestützt werden, die εὐμένεια in dem ἐμμένειν fortgesetzt. So wird die δόξα ἐπιεικὴς τοῦ λέγοντος in der Theorie als Grundlage der εὔνοια verwendet, in dem praktischen Rednerspiegel dagegen wieder als Resultat zurückgewonnen. An jener Stelle der Erörterungen über das Prooimion der Gerichtsrede erwähnt Anaximenes auch eine διαβολή, eine ἀδοξία, die entsteht, wenn einer περὶ αἰσχρῶν redet (87, 5). Das führt uns zu der letzten der heranzuziehenden Stellen 84, 13, wo bei der Besprechung des εἶδος κακολογικόν der Rat erteilt wird: φυλάττου δὲ καὶ τὰς αἰσχρὰς πράξεις μὴ αἰσχροῖς ὀνόμασι λέγειν, ἵνα μὴ διαβάλῃς τὸ ἦ θ ο ς.

---

1) αὐτοὺς . . . ἐπαινετέον . . . ἐκ τούτων, ὧν μάλιστα μέτεστι τοῖς ἀκούουσι λέγω δὲ φιλόπολιν, φιλέταιρον, εὐχάριστον, ἐλεήμονα τὰ τοιαῦτα.

2) Anax. 98, 27. Ὅσῳ ἂν πλείοσι τῶν ἐνδόξων ἐπιτηδευμάτων ἢ πραγμάτων ἢ λόγων ἢ ἐθῶν ἐναντιούμενα τὰ τῶν ἐξεταζομένων ἀποφαίνωμεν τοῖς ἀκούουσι, τοσούτῳ μᾶλλον οἱ ἐξεταζόμενοι ἀδοξήσουσι. δεῖ δὲ πικρῷ τῷ ἤθει μὴ ἐξετάζειν, ἀλλὰ πρᾳεῖ. Anonymus Graeven 356, 12 f. ἐπιεικὴς δόξεις . . . . . τῇ ἐκβολῇ τοῦ λόγου μὴ πικρᾷ χρώμενος.

3) So schon früher, vgl. 67, 3; 70, 25; 85, 8; 85, 17.

Damit ist auch diese Stelle in den richtigen Zusammenhang gebracht. Man sieht zugleich, wie nahe die Möglichkeit einer unheilvollen Kollision lag, wenn das an sich schwer faßbare Wort schlechthin für den objektiven Charakter einer in Rede stehenden Person, für den moralischen Kredit des Redners und schließlich für das dynamische Überzeugungsmittel der Rede selbst gebraucht wurde. In der Erwartung, die Gorgias, Plato und Isokrates in uns rege machten, über das ἦθος der Rede in diesem letztbezeichneten Sinne Näheres zu erfahren, sehen wir uns bei Anaximenes insofern getäuscht, als der Techniker darauf verzichtet hat, eigens einen Paragraphen in seiner Theorie für seine Besprechung einzurichten. So müssen wir uns damit begnügen, die hierher gehörigen Stellen zu sammeln. Daß die tiefere Begründung der Wirksamkeit der *Εἰκός*-Methode, wie wir sie bei Anaximenes lesen, den Anschein erwecken muß, als sei sie so erst in Verbindung mit der Lehre von den *δυνάμεις* der Rede und in Beziehung auf das subjektive ἦθος ausgestaltet worden, ist bereits oben bemerkt worden. Der Hörer wird durch das Wahrscheinliche überzeugt, weil er selbst vermöge dem ihm innewohnenden Schatz an Erfahrungen und Vorstellungen den vorgeführten Kausalnexus rational miterlebt. Die Anweisungen, die Anaximenes im siebenten Kapitel über die Paralysierung des vorgebrachten *Εἰκός* durch den Angegriffenen gibt, liegen in der Richtung der alten Technographie. Nur ein letzter Ausweg, der hier empfohlen wird, fällt völlig aus diesem Zusammenhang heraus und verdient unser besonderes Interesse: *Ἂν δὲ ὁμολογεῖν ἀναγκάζῃ, τοῖς τῶν πολλῶν ἤθεσιν ἀφομοίου τὰς σαυτοῦ πράξεις ὅτι μάλιστα λέγων, ὡς οἱ πλεῖστοι ἢ οἱ πάντες τοῦτο καὶ τὰ τοιαῦτα πράττουσιν οὕτως, ὡς σοὶ τυγχάνει πεποιημένον. ἂν δὲ μὴ δυνατὸν ᾖ τοῦτο δεῖξαι, καταφευκτέον ἐπὶ τὰς ἀτυχίας ἢ τὰς ἁμαρτίας καὶ συγγνώμης πειρατέον τυγχάνειν παραλαμβάνοντα τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων γινόμενα πάθη, δι' ὧν ἐξιστάμεθα τοῦ λογισμοῦ, ταῦτα δ' ἐστὶν ἔρως ὀργὴ μέθη φιλοτιμία καὶ τὰ τούτοις ὁμοιότροπα.* Damit stehen wir mit einem Male auf dem Standpunkt derer, die die rational pragmatische Auffassung der Rhetorik aufs bitterste bekämpft haben. Um das Beweisen handelt es sich nicht mehr. Ein junger Mann räumt ein, daß er als junger Mann der Urheber einer Schlägerei gewesen ist, daß eine Liebelei ihn vors Gericht gebracht hat. Insoweit gibt er dem Gegner Recht. Er will sich des Kausalnetzes, das über ihn geworfen ist, aber nicht entledigen, er will die Mächte der Rede, der *ψυχαγωγία* selbst aufbieten zu seiner Freisprechung. Er macht das 'Jugend hat keine Tugend' geltend, er erinnert den Grau-

bart, der ihn richten wird, an die Zeiten, da jener selbst koste und zechte. Vielleicht birgt jener in dem Schrein seiner Seele noch ein Etwas, das der Disposition des Jungen homogen ist. Dann ist sein Spiel gewonnen. Der Richter wird ein Opfer der homöopathischen kathartischen Kur. Eine wohltätige aus Wehmut und Wonne gemischte Entladung seiner Dispositionen, die durch den Sprecher geflissentlich genährt und verstärkt worden sind, treibt ihm die Tränen in die Augen, und das φιλάνθρωπον eint beide, Hörer und Sprecher, den Richter und den Angeklagten unter dem Mantel der Sympathie. Ähnlich ist der Rat, den Anaximenes bei der Besprechung des εἶδος κατηγορικόν und des εἶδος ἀπολογητικόν gibt (33, 7) φάθι τὸ μὲν ἀδικεῖν εἶναι τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων ἴδιον, τὸ δὲ ἐξαμαρτεῖν καὶ περὶ τὰς πράξεις ἀτυχεῖν οὐ μόνον εἶναι ἑαυτῷ ἴδιον, ἀλλὰ καὶ κοινὸν καὶ τῶν δικαζόντων καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Eine weitere Parallelstelle findet sich 93, 2 ff., wo den sich Verteidigenden als letztes Auskunftsmittel empfohlen wird εἰς ἁμάρτημα ἢ ἀτύχημα καταφεύγοντας καὶ σμικρὰς τὰς βλάβας ἀποφαίνοντας συγγνώμης τυγχάνειν πειρατέον, τὸ μὲν ἁμαρτάνειν κοινὸν πάντων ἀνθρώπων ἐπιδεικνύοντας, τὸ δ' ἀδικεῖν ἴδιον τῶν πονηρῶν. λέγε δέ, ὅτι ἐπιεικὲς καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον ἐστὶ συγγνώμην ἔχειν ταῖς ἁμαρτίαις· οὐδεὶς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων, εἴ τι τοιοῦτον αὐτῷ συνεμπέσοι.

Der naive, ungebildete Mensch bleibt mit seinen Wünschen und seinen Urteilen eine Welt für sich. Was der andere wünscht, treibt und denkt, interessiert ihn nur dann, wenn es seinen Willen affiziert. Ihm wird daher die Möglichkeit verschlossen bleiben, den Zaubersaft der Rede so in den Organismus seines Opfers einzuführen, daß er dort in Verbindung mit wesensverwandten, innere Spannungen verursachenden Residuen tritt und diese zu einer wohltätigen Auslösung führt, für die ihm der Besprochene noch obendrein dankbar ist. Anders der Mann von hauptstädtischer Lebenserfahrung und urbanem Skeptizismus. Was ihm an urwüchsiger Frische der Entschließung abgeht, ersetzt er durch eine subtile Kenntnis der anderen. Die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs bedingt in jeder Stunde des Tages ein Sicheinstellen auf die Wünsche der Umgebung. Er wirkt nicht durch schroffes Einreden, sondern dadurch, daß er vorhandene Anlagen, die ihm entgegenkommen, geflissentlich stärkt. Der Gegner erscheint nicht als der Schulknabe, dem ein Stoff, der ihn nicht im mindesten interessiert, vordoziert wird. Er räumt nur ein, was er eigentlich längst gewußt hat. Daher ist Platon der Meister im ἀστεῖον. Anaximenes behandelt das ἀστεῖα λέγειν und

das τὰ μήκη τῶν λόγων ποιεῖν gemeinsam. Er spricht zunächst über das erstere (58, 5 ff.), dann über das μηκύνειν, das βραχυλογεῖν, das μέσως λέγειν, worauf Gorgias zuerst sein Augenmerk gerichtet hatte, und gibt dann einen seltsamen Nachtrag: ἂν δὲ ἀστεῖον γράφειν θέλῃς λόγον, παραφύλαττε ὡς μάλιστα, ὅπως τὰ ἤθη τῶν λόγων ὁμοιοῦν τοῖς ἀνθρώποις δυνήσῃ. Daß hier plötzlich von dem γράφειν die Rede ist, ist allerdings merkwürdig. Auch bei Beginn des das Leben und die Rede vergleichenden Anhangs findet sich plötzlich λέγοντας καὶ γράφοντας ohne Not unterschieden. Es scheint mit unserer Stelle nun eine ähnliche Bewandtnis zu haben, wie mit jenem Anhang. Das Unorganische ist, weit entfernt ein Zeichen einer späteren Redaktion zu sein, vielmehr bedingt durch Übernahme älterer Sätze, die nicht durchweg mit dem sonstigen Charakter des Büchleins ausgeglichen sind. So schließt sich, nachdem über das λέγειν geredet ist, noch eine Bemerkung über das λόγον γράφειν an, wiewohl sie besser, da dieser Unterschied für die Zwecke des Anaximenes irrelevant ist, bereits früher verarbeitet worden wäre. Die Stelle ist daher auch in ihrer Isoliertheit dunkel und kontrovers.[1]) Auf keinen Fall aber kann Anaximenes hier eine Vorschrift für Logographen im Auge gehabt haben, die für die Sprecher, ihre Klienten, eine ihrem Charakter entsprechende Rede aufsetzen. Diese den Modernen durch die Lysiaskritik des Dionysius von Halikarnass schwerlich zur Förderung der Klarheit in diesen Dingen und noch weniger im Einvernehmen mit dem tatsächlich vorliegenden Material so vertraute Vorstellung würde nicht nur aus dem Rahmen der Rhetorik des Anaximenes völlig herausfallen, sondern auch sonstwie von keinem Punkte der zeitgenössischen Theorie aus zu verstehen sein. Ich kann durch eine Heranziehung der bereits in diesem Zusammenhang herangezogenen Stellen mit ihrem ὁμοιοῦν τοῖς τῶν ἀνθρώπων ἤθεσι nur zu der Interpretation kommen, daß die Urbanität, deren Sinn mir in dem oben berührten Zusammenhang unverständlich bleiben würde, sich auch darin zeigt, daß die geschriebene Rede sich einstellt auf die Dispositionen der Leser, der Allgemeinheit. Denn das bedeutet *οἱ ἄνθρωποι* in diesem Zusammenhang immer. Die Allgemeinheit wird sich für diese feinsinnige Aufmerksamkeit durch Entgegenkommen erkenntlich zeigen. Dieses Mal sind die aktiven Mächte der Rede, nicht wie bisher die passiven Dispositionen der Hörer, die ihnen wesensgleich sind, ἤθη genannt. Die Theorie der Isokrateer verlangt

---

1) Vgl. **Ipfelkofer** 43 ff.; **Wendland** 54.

ἦθος und πάθος in jenem dynamischen Sinn als Ingredienzen der Narratio. Das ἦθος dient hier den Zwecken des πιθανόν, das Anaximenes in diesem Zusammenhang als πιστόν, οὐκ ἄπιστον kennt.[1]) Es beruht darauf, daß der Sprecher zugleich mit der Schilderung der Begebenheiten gewisse allgemein menschliche Stimmungen zu wecken versteht. Wer die Erzählungen des Isaios liest, wird sich dem Eindrucke nicht entziehen können, daß hier in geradezu meisterhafter Weise jener philanthropische Konnex zwischen Redner und Hörer sich einstellt. Dieses seelische Miterleben aller einzelnen, für die Beweisführung vielleicht recht belanglosen Züge bewirkt, daß der Hörer vollkommen eins wird mit den Voraussetzungen des Prozesses, wie sie der Advokat gruppiert. Das ist das Geheimnis des πιθανόν. Man höre danach die Parallele im Anhang des Anaximenes: ἀντὶ τοῦ ταχεῖαν καὶ σαφῆ καὶ μὴ ἄπιστον τὴν διήγησιν λέγεσθαι τὰς πράξεις δεῖ τοιαύτας ποιεῖσθαι. ταχέως μὲν οὖν ἐπιτελέσεις, ἂν μὴ πάντα πράττειν ἅμα βούλῃ, ἀλλὰ πρότερον τὸ πρῶτον, ἔπειτα τὸ ἑξῆς. καθαρῶς δέ, ἂν μὴ ταχὺ τῆς πράξεως παυόμενος ἄλλα πράγματα μεταχειρίζῃ, πρὶν ταύτην ἐπιτελέσαι, μὴ ἀπίστως δέ, ἂν μὴ παρὰ τὸ ἦθος τὸ σαυτοῦ πράττῃς· πρὸς δὲ τούτοις, ἂν μὴ προσποιῇ τοὺς αὐτοὺς ἐχθροὺς καὶ φίλους εἶναί σοι. Man sieht, daß der alte Rhetor ähnliche Forderungen aufstellt, wie moderne Ästheten, die ein nach Art eines Kunstwerks komponiertes Leben empfehlen. Die beiden Größen der Gleichung sind in diesem Falle die in der narratio berichteten Handlungen und die Taten des Redners selbst. Legt der geschickte Advokat im Interesse der Glaublichkeit seine narratio so an, daß seine Porträts gleichsam aus einem dunkleren Hintergrund heraustreten, in dem Hörer und Sprecher sich mit ihnen eins wissen, so wird die Forderung eines solchen Hintergrunds dieses Mal auf die Persönlichkeit des Redners selbst übertragen. Das ὁμοιοῦν wird zum ὁμολογεῖν αὑτῷ, die Ausgleichung vollzieht sich in dem Einzelindividuum selbst. So entsteht von ganz anderen Voraussetzungen aus im wesentlichen wieder, wie nicht anders zu erwarten, das Resultat der δόξα ἐπιεικής als Ausdruck des Lebensideals des Gorgiasschülers.

Nach dem Gesagten kann kein Zweifel sein, daß dieser Anhang mit seiner Freude an der sachlichen und sprachlichen Antithese, mit seinem eigenartigen sprachlichen Charakter, mit seiner über die Erfordernisse des Tages hinausweisenden φιλοσοφία den ältesten und interessantesten Bestandteil der Techne des Anaximenes darstellt.

---

1) Vgl. 72, 2 ff.; Wendland 39.

**17.** Die Komposition der aristotelischen Rhetorik droht Gegenstand einer Frage zu werden, welche der homerischen an Kompliziertheit in nichts nachsteht. Das gesamte Rüstzeug der höheren Kritik, die verschiedenen Schichten, der Diaskeuast, die Flickpartien, die critica deletrix, der erweiterte Urkern und was sonst noch dazu gehören mag, ist ihr bereits zugute gekommen. Die Schwierigkeiten wachsen mit zunehmender Forschung, mit ihnen zugleich der Ärger der Interpreten, die ein reichliches Maß von Galle über den Zustand der Überlieferung, den stümperhaften Redaktor oder den unfähigen Nachschreiber ausgießen. Daher betritt man nicht ohne ein Gefühl ehrfürchtigen Schauders die geweihte Stätte, zumal die Frage nach dem *ἦθος* vielleicht die delikateste Stelle der aristotelischen Doktrin trifft.

## Das erste Buch.

Aristoteles will, wie das erste Kapitel zeigt[1]), das Programm des platonischen Phaidros realisieren: Er betont auf das schärfste den rein formalen Charakter der Rhetorik, erhebt aber diese über das Niveau einer bloßen *τριβή* dadurch, daß er in dem Enthymem, der dialektischen Methode, Kern und Stern[2]) der rhetorischen Beweisführung sieht. Im strengen idealen Verstande ist damit ihre Aufgabe erschöpfend gekennzeichnet. Denn eine Beeinflussung des Richters, „ein nicht zur Sache reden", ist streng genommen ein Unfug. Gerade hierauf aber haben die Rhetoren seit Thrasymachos und Gorgias ihr Augenmerk gerichtet. Tatsächlich bequemt sich aber Aristoteles, auch dies im Anschluß an die Forderung des Phaidros, dazu, eine Theorie dieser außersachlichen Beeinflussung vorzutragen *ἑκὼν ἀέκοντι γε θυμῷ*. Dieser Widerspruch ist typisch für den schriftstellerischen Gesamtcharakter der Rhetorik. Überall stoßen wir auf eine streng ablehnende Theorie, neben der ein tatsächliches Eingehen auf das Ausgeschiedene hergeht. So finden wir in dem Präludium des ersten Buches eine schroffe Ansicht ausgesprochen, wonach das Gebiet des *ἔντεχνον* mit der Theorie des Enthymems erschöpft ist[3]), die Künste der Stimmungsmache und die Technik der

---

1) Vgl. Spengel, Über die Rhetorik des Aristoteles. Abh. der bayr. Ak. phil. Kl. VI, 2, 1851, p. 455 ff.

2) *σῶμα τῆς πίστεως* 1354 a 15. Der Ausdruck ist im Anschluß an die gorgianische Vorstellung gebildet.

3) Vgl. 1354 a 13 *αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν ἐστι μόνον, τὰ δ' ἄλλα προσθῆκαι· οἱ δὲ* (die Verfasser der *τέχναι*) *περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται·*

Disposition aber nicht zur Sache gehört. Tatsächlich schließt aber Aristoteles einen Kompromiß mit der zunftmäßigen Rhetorik. Diese zwiespältige Stellung des Autors zu seiner Aufgabe, die sich an vielen Punkten des Werkes wiederholt, ist neben anderen Momenten von verhängnisvollem Einfluß auf die Komposition des Werkes gewesen. Aristoteles macht hier einerseits eine Art von reservatio mentalis geltend, wenn er die Bevorzugung der Gerichtsrede in der Theorie darauf zurückführt, daß gerade sie ganz besonders Gelegenheit zu diesem Beiwerk bietet. Vor Gericht nämlich richtet der Richter *περὶ ἀλλοτρίων*, es gilt daher ihn zu einem *πρὸς τὸ αὑτοῦ σκοπούμενος καὶ πρὸς χάριν ἀκροώμενος* zu machen (1354b 33). An anderen Stellen (so II, 1) macht dagegen Aristoteles gerade aus dieser Sachlage heraus auf die Notwendigkeit des *κατασκευάζειν τὸν κριτήν* durch Stimmungsmomente über die rationale Sphäre des durch das Enthymem gewährleiste *ἀποδεικτικόν* und *πιστόν* aufmerksam.

Die in dem zweiten Kapitel gegebene Disposition der Aufgabe zeigt den Kompromiß als bereits vollzogen an. Die Scheidung in *πίστεις ἄτεχνοι* und *ἔντεχνοι* ist uns der Sache nach bereits aus Anaximenes bekannt. Jener bedient sich der Redner als bereits fertiger Beglaubigungsmittel. Als solches lasen wir an erster Stelle den moralischen Kredit des Redners, den er als eine konstante Größe in die Aktion mitbringt. Diese *δόξα ἐπιεικής* erscheint auch dem Isokrates als ein wesentliches *συμπεῖθον* und *συναγωνιζόμενον*, das die persönliche Vertretung durch den Redenden voraussetzt. Im Unterschied dazu sind *πάθος* und *ἦθος* der Rede immanente, dynamische Mittel. Diese Doktrin ist von Aristoteles in erkennbarer Tendenz umgebogen worden. Die *δόξα ἐπιεικής* verliert ihre Stelle unter den *πίστεις ἄτεχνοι*[1]), ihr Inhalt wird aufgenommen unter dem Titel *ἦθος*, der sich unter den *ἔντεχνοι* neben *πρᾶγμα* und *πάθος* fand, wie die

---

*διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν.* 1354b 16 *εἰ δὴ ταῦθ' οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι τὰ ἔξω τοῦ πράγματος τεχνολογοῦσιν ὅσοι τἆλλα διορίζουσιν, οἷον τί δεῖ τὸ προοίμιον ἢ τὴν διήγησιν ἔχειν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον μόριον· οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἄλλο πραγματεύονται πλὴν ὅπως τὸν κριτὴν ποιόν τινα ποιήσωσιν, περὶ δὲ τῶν ἐντέχνων πίστεων οὐδὲν δεικνύουσιν, τοῦτο δ' ἐστὶν ὅθεν ἄν τις γένοιτο ἐνθυμηματικός.* Die Stellung des Aristoteles zu der Aufgabe der Disposition der Rede ist eine ähnlich zwiespältige wie die zur Erregung der Affekte; vgl. Marx, Aristoteles' Rhetorik, Berichte der sächs. Ges. der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. LII 257f. Wendland, Anaximenes 38.

1) Die Termini *ἔντεχνοι* und *ἄτεχνοι* gehören höchstwahrscheinlich schon der isokrateischen Doktrin an, der sie Dionysios von Halicarnass zu vindizieren scheint Lysias 19. Vgl. Marx a. a. O. p. 322 Anm. 1.

Wiedergabe der isokrateischen Theorie bei Dionysios von Halicarnass Lysias 19 zeigt. Dadurch ist eine nicht leicht zu entwirrende Begriffsverschiebung eingetreten.

*Τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἐστίν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι. διὰ μὲν οὖν τοῦ ἤθους, ὅταν οὕτω λεχθῇ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον, περὶ πάντων μὲν ἁπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μή ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα· οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων τιθέασιν ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος ὡς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθανόν, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος.* Zunächst ist klar, daß das ἦθος eine moralische Instanz ist, es ist das ἦθος τοῦ λέγοντος, das ἦθος ἐπιεικὲς καὶ ἀγαθόν. Dem entspricht der gesamte Sprachgebrauch der aristotelischen Rhetorik. Wir führen hier zunächst nur die Stelle 1366 a 8 an *ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον αἱ πίστεις γίνονται δι' ἀποδεικτικοῦ λόγου ἀλλὰ δι' ἠθικοῦ· τῷ γὰρ ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα πιστεύομεν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἂν ἀγαθὸς φαίνηται ἢ εὔνους ἢ ἄμφω.* Ebenso klar ist der Sachverhalt am Anfang des zweiten Buches der Rhetorik. Da heißt es, die objektive Glaublichkeit der Rede allein genüge nicht. *Ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὑτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν.* Als Inhalt dieses persönlichen, moralischen ἦθος wird dann (1378 a 9) φρόνησις, ἀρετή und εὔνοια angegeben. Daraus ergibt sich die zwingende Folgerung, daß dieses ἦθος auch nicht das Allergeringste zu tun hat mit jener dynamischen Auslösung gewisser Dispositionen des Hörers, mit jener seelischen Adaptation, die lediglich eine gemäßigtere Form des πάθος darstellt, mit dem sie in ihrem Wesen und in der Art ihrer rednerischen Wirkung zusammengehört. Diese der Rede immanenten Zaubermittel gehören gemeinsam zu dem Begriffe des τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως. Aristoteles knüpft daher in seiner näheren Bestimmung des ἦθος an unserer Stelle auch gar nicht an die Theorie des ἦθος, sondern an die Stellung der δόξα ἐπιεικής in den Systemen der Vorgänger an. Sein ἦθος ist ein Mittelding zwischen δόξα und ἦθος in isokrateischem Sinne, indem es mit ersterem die moralische Bestimmung, mit letzterem aber die organische Einarbeitung in den Überredungsprozeß selbst gemein hat. Er polemisiert gegen die fertige

δόξα der πίστεις ἄτεχνοι, das προδεδοξάσθαι, sein ἦθος soll διὰ τοῦ λόγου wirken. Die Isokrateer aber räumen in ihrer Techne „auch“ (καί) der ἐπιείκεια ein Plätzchen ein, „gleich als ob sie nichts beitrüge zu dem πιθανόν.“ Aristoteles aber glaubt ihr durch seine Umsetzung die Stellung, die ihr gebührt, vindiziert zu haben. Die Ansicht der Vorgänger, die in diesen vielbesprochenen und vielfach mißverstandenen Worten ausgedrückt ist, geht allerdings dahin, daß die δόξα ἐπιεικής etwas zu dem πείθειν beitrüge. Aristoteles scheint eine Stelle vor Augen gehabt zu haben, wie in dem alten Anhang zu der Techne des Anaximenes συμβάλλεται γὰρ ἡ περὶ τὸν βίον παρασκευὴ καὶ πρὸς τὸ πείθειν καὶ πρὸς τὸ δόξης ἐπιεικοῦς τυγχάνειν. Die Parallelisierung des βίος und des λόγος hat hier zu einer nicht ganz logischen Ausdrucksweise geführt. Gemeint ist: Die systematische Anlage des Lebens ist von Wichtigkeit für den Überredungsprozeß, indem sie eine δόξα ἐπιεικής dem Redner an die Hand gibt, mit der er wirtschaften kann, oder anders ausgedrückt: Die durch sittlich gute Lebensführung erzielte δόξα ἐπιεικής ist von Einfluß auf die überredende Kraft der Rede. Dann aber, so ist die Meinung des Aristoteles, muß sie in ganz anderer Weise betont und organisch mit der Rede verschmolzen werden. Es kann nicht schwer fallen, den tieferen Ursprung dieser Korrektur zu erkennen. Platos Gorgias, der so vielfache Spuren sogar in dem Wortlaut des Textes dieser Eingangspartie hinterlassen hat[1]), hatte ja gerade die Anpassung des ἦθος der Rede an die Triebe der Hörer auf das klarste von der absoluten Idee des sittlich Guten geschieden und hatte auf die Inhaltslosigkeit der wertenden Zielpunkte hingewiesen. Die zünftige Rhetorik hatte sich für diese platonische μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schadlos gehalten, indem auch sie die Studien der Philosophen von ganz unzutreffenden, rhetorisch technischen Gesichtspunkten aus beurteilte. Aristoteles aber versucht nicht nur das Programm des Phaidros auszuführen, sondern auch der grimmigen Polemik des Gorgias die Spitze abzubrechen. Er ist damit der eigentliche Urheber der dem Begriffe ἦθος anhaften-

1) ἀντίστροφος 1354a 1 Gorgias 465C. Die Betonung der τέχνη 1354a 11 im Verfolge von 465A. Das βοηθεῖν ἑαυτῷ 1355b geflissentlich gegen den Gorgias in Verteidigung genommen unter Berufung auf den Logos als spezifisches Vorrecht des Menschen. Ebenda auch die Möglichkeit eines ungerechten Gebrauchs im Sinne des wirklichen Gorgias erörtert. Die Auseinandersetzung über das πειστική im Gegensatz zu dem διδασκαλική im Anschluß an Gorgias 455A und 450A ff. unter Heranziehung der ἰατρική, γεωμετρία und ἀριθμητική zum Gegenbeweis nicht formaler Disziplinen. ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορική 1356a 27 Gorgias 464D.

den Amphibolie geworden. Seine Umnennung wurde begünstigt durch den Umstand, daß die δόξα ἐπιεικὴς τοῦ λέγοντος gelegentlich schon bei den Vorgängern das ἦθος τοῦ λέγοντος und wohl auch das ἦθος schlechthin genannt worden war, wie wir das in dem Sprachgebrauch des Anaximenes aufgewiesen haben.

Für Aristoteles war der eigentliche Nerv des Überredungsprozesses das Enthymem. Das Enthymem aber ist ein sachlicher Beweis. Ihn interessierte daher das Kapitel der Rhetorik, das von den πίστεις handelte. Was bei den Isokrateern ein Abschnitt im Lehrbuch neben vielen anderen, nicht minder wichtigeren war, wurde ihm so zur Hauptsache, und seine beiden ersten Bücher sind dem Vortrag, dem Ausbau und der persönlichen Umdenkung gerade dieses Gebietes gewidmet.

Was fand Aristoteles als Lehre der πίστεις bei den Isokrateern vor? Eine dürftige Stelle der Antidosis (280) stellt die δόξα ἐπιεικής den εἰκότα, τεκμήρια und dem gesamten εἶδος τῶν πίστεων gegenüber. Genaueres lehrt der Vergleich mit Dionysios Lysias 16 ff. und dem Anonymus Seguerianus.[1]) Nach Dionysios gehörte zu den ἔντεχνοι πρᾶγμα, πάθος und ἦθος, zu der Rubrik πρᾶγμα das εἰκός, das παράδειγμα, das σημεῖον und das τεκμήριον. Diese mit der authentischen Stelle des Isokrates leicht zu vereinigende Doktrin hat auch der Anonymus, nur daß er das ἦθος wegläßt (p. 378 Spengel-Hammer I). Diese Weglassung ist nur scheinbar befremdend. Πάθος und ἦθος werden in diesen Ausführungen den verschiedensten Teilen der Rede zugesprochen, sie werden dabei nur je nach den Zwecken des Redeteiles in eine besondere Beleuchtung gerückt. Aristoteles aber ist genötigt, da er durch die beiden Bücher hindurch nur die πίστεις behandelt, sich auch prinzipiell über Wesen und Wirkung dieser Dinge zu äußern. Da ἦθος und πάθος nur graduell verschieden sind, so konnte umsomehr das ἦθος hier bei den πίστεις wegfallen, für die die Theorie offenbar das πάθος bevorzugte. Ἦθος und πάθος vereint erwähnt der Anonymus dagegen beim πιθανόν der διήγησις (369, 6). Dionys, der hier vollständiger ist, will nach den Stichworten der Isokrateer seine Lysiaskritik einrichten. Der Inhalt seiner Ausführungen kommt nicht als Quelle in Betracht. Er selbst gebraucht aber bei der Behandlung des ἦθος als einer πίστις einmal den Ausdruck μέτρια πάθη. Im übrigen herrscht hier bereits eine hoffnungslose Vermengung aller nur möglichen Gesichtspunkte.

---

1) Vgl. Marx 314.

Aristoteles hatte die *δόξα ἐπιεικής* aus der Reihe der *πίστεις ἄτεχνοι* in die der *ἔντεχνοι* eingeführt und sie unter Benutzung eines bereits vorhandenen Sprachgebrauchs *ἦϑος* getauft. Somit verblieb auf der Seite des *τὸν ἀκροατὴν διαϑεῖναι* nicht nur das *πάϑος*, sondern auch das isokrateische *ἦϑος*, die gelindere Form der homöopathischen Katharsis. Einstweilen scheint es, als ob mit dem Verluste des Namens auch die Sache der Theorie entschwunden ist. Die speziellere Begründung lautet nämlich: *διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάϑος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχϑῶσιν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες· πρὸς ὃ καὶ μόνον πειρᾶσϑαί φαμεν πραγματεύεσϑαι τοὺς νῦν τεχνολογοῦντας.* Diese recht weit gefaßte Erklärung könnte allerdings ebensogut wie das Stichwort *τὸν ἀκροατὴν διαϑεῖναί πως* ohne Not das namenlos gewordene Gut in sich aufnehmen. Nachdem auch noch das, was die Isokrateer *πρᾶγμα* nennen, Aristoteles aber die *πίστις ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι*, eine Erklärung gefunden hat, folgt eine jener berüchtigten abschließenden und überleitenden Bemerkungen, die dem Interpreten statt einer Klärung nicht selten neue Rätsel aufgeben: *Ἐπεὶ δ' αἱ πίστεις διὰ τούτων εἰσί, φανερόν, ὅτι ταύτας ἐστὶν λαβεῖν τοῦ συλλογίσασϑαι δυναμένου καὶ τοῦ ϑεωρῆσαι περὶ τὰ ἤϑη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάϑη, τί τε ἕκαστόν ἐστιν τῶν παϑῶν καὶ ποῖόν τι καὶ ἐκ τίνων ἐγγίνεται καὶ πῶς, ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤϑη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν.* Als Inhalt des *ἦϑος τοῦ λέγοντος*, der sittlichen, in der Rede zutage tretenden Persönlichkeit, erscheinen hier *ἀρεταί* und *ἤϑη*. Wir werden gut tun, wiederum an das erste Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik zu erinnern. Auch hier wird in genau demselben Zusammenhang von den *ἀρεταί* geredet, eine genauere Erörterung aber abgelehnt, da eine solche bereits früher gegeben sei. Der Sachverhalt klärt sich soweit vollkommen, als im ersten Buch der Rhetorik eine Wertlehre gegeben wird, im Stile der späteren Rhetorik ausgedrückt die *τελικὰ κεφάλαια* entwickelt werden. Seltsamerweise werden diese ethisch-rhetorischen Normen, wie auch bei Anaximenes, auf die einzelnen *γένη* der Rede verteilt, und Aristoteles mag hier besonders das neunte Kapitel im Auge gehabt haben, das von der *ἀρετή* und der *κακία* im äußeren Anschluß an die Lob- und Tadelrede handelt. Die sittlich bestimmenden Faktoren konnten nicht wohl andere sein für das redende Individuum als für die Rede selbst, eine nochmalige Entwicklung war also überflüssig. Hieraus erklärt es sich auch, daß Aristoteles die

Rhetorik einen Nebenschößling der Politik als einer πραγματεία περὶ τὰ ἤϑη nennt. Der Redner orientiert seine Rede nach denselben Normen, nach denen der Staat verwaltet wird. Beim γένος συμβουλευτικόν, bei dem das ja besonders zutage tritt, erinnert Aristoteles (1359 b 10) nochmals an diese Interessenkonkurrenz.

Der Gedankengang der folgenden Partien dürfte etwa, so weit es möglich ist, in der bunten Wirrnis der Termini, Definitionen und Klassifizierungen Weg und Steg zu finden, für unsere Zwecke so zu charakterisieren sein: Was in der Logik Induktion und Syllogismus, das ist in der Rhetorik Paradigma und Enthymem. Das Enthymem hat als προτάσεις die τεκμήρια, εἰκότα und σημεῖα. Somit wird die Füllung der Rubrik πρᾶγμα von den Isokrateern übernommen[1]), nur erscheinen hier nach Entfernung des gesondert betrachteten παράδειγμα ihre Inhalte als methodische Voraussetzungen des Enthymems, von dessen Theorie Aristoteles ausgeht. In einer ähnlich umständlichen Weise wird eine Brücke geschlagen zu den τελικὰ κεφάλαια, wobei die Ausführung im einzelnen wenigstens bei dem Stande der Überlieferung Rätsel auf Rätsel aufgibt. Diese normgebenden Orientierungspole verteilen sich auf die einzelnen γένη der Rede derart, daß die Gerichtsrede vornehmlich Gebrauch macht von dem Zielpunkt des Gerechten und des Ungerechten, die beratende Rede von dem des Nutzens und des Schadens, der Lobredner von dem des Schönen und des Häßlichen. Schließlich gibt es auch gemeinsame Instanzen dieser Art, ohne die kein Genus auskommen kann. Als solche erscheinen das δυνατόν, das Faktische (so scheint das εἰ γέγονεν ἢ μὴ καὶ εἰ ἔσται ἢ μή zu fassen zu sein) und schließlich das alte gorgianische αὔξειν und μειοῦν. Vergleicht man damit den Inhalt der anaximeneischen Techne, so ist kaum abzusehen, was Aristoteles außer einem komplizierten Schematismus vor dem Techniker voraus hat. Charakteristisch ist auch für diesen die Verteilung auf die γένη, jedoch mit völlig anderem Resultat. Es erscheinen als Charakteristikum des συμβουλευτικόν die sieben Zielpunkte, des ἐπιδεικτικόν das αὔξειν und ταπεινοῦν, des δικανικόν die πίστεις. Schließlich werden noch gemeinsame Momente erwähnt. Die Wertlehre, wie sie in ihrer charakteristischen Ausprägung schon auf Gorgias zurückgeht, bildet innerhalb der rein formalen Redekunst einen konstanten, unverrückbaren Block. An diesen Widerspruch hatte Plato die Polemik seines Gorgias angeschlossen. Daher ist es bezeichnend, daß es Aristoteles

1) Marx 322 ff.

bei Beginn dieser Erörterungen nicht recht wohl ist. Er hat gleichwohl die für Platos Empfinden hier vorliegende Schwierigkeit nur markiert, nicht behoben. Er bemerkt, daß eine wirkliche systematische Erörterung der zur Beratung kommenden Gegenstände nicht Aufgabe der Rhetorik, sondern einer *τέχνη ἐμφρονεστέρα καὶ μᾶλλον ἀληθινή* ist und daß man ohnehin schon die Grenzen der Rhetorik nach der Seite einer *ἐπιστήμη τῶν ὑποκειμένων πραγμάτων* (1359b 15) hin überschritten habe. Man denke an den zweiten ethisch-politischen Anhang der Techne des Anaximenes, in der die Elemente der Wertlehre wiederkehren, so daß die Rhetorik in der Tat auch die Funktion einer *πραγματεία περὶ τὰ ἤθη* übernommen zu haben scheint. Diese précaution schließt mit dem ziemlich matten Kompromiß: *ὅμως δὲ ὅσα πρὸ ἔργου μέν ἐστι διελεῖν, ἔτι δ' ὑπολείπει σκέψιν τῇ πολιτικῇ ἐπιστήμῃ, εἴπωμεν καὶ νῦν* (1359b 16). Doch auch in die Techne selbst war ein gewisses Maß von Sachwissen eingeführt worden, das demjenigen, der den formalen Charakter der Redekunst scharf bis in die letzten Konsequenzen durchdachte, zu Bedenken Anlaß bot. Wir finden unter dem *εἶδος προτρεπτικόν* und *ἀποτρεπτικόν* nach Erledigung der sieben Zielpunkte bei Anaximenes gewisse *προθέσεις* behandelt, die als Substrat in Betracht kommen, nämlich *ἱερά*, *νόμοι* und *πολιτικὴ παρασκευή*, *συμμαχίαι πρὸς ἄλλας πόλεις*, *πόλεμος* und *εἰρήνη*, *πόρον χρήματα*. In dem ethisch-politischen Anhang sind es genau die gleichen Stichworte, die in einer stellenweise recht gezwungenen Ausdeutung die Grundlage der Erörterung des Lebensideals des Redners bilden.[1]) Aristoteles bespricht im wesentlichen das Gleiche unter der Rubrik des *συμφέρον*, nämlich *πόροι*, *πόλεμος καὶ εἰρήνη*, *φυλακὴ τῆς χώρας*[2]), *τροφή*, *νομοθεσία* und *πολιτεῖαι*. Es folgt im fünften Kapitel des Aristoteles die eigentliche Wertlehre. Hier können wir wiederum den engen Anschluß an die gorgianische Doktrin verfolgen, die auch für die Lobrede von Wichtigkeit geworden ist. Das Charakteristische ist überall die subtile Einzelwertung der Gegenstände, was des Sokrates Spott im Menon herausforderte, der sich einem ganzen Immenschwarm von Tugenden gegenübersah, wo er nur

---

1) *θυσίαι* 101, 16ff., *σύμμαχοι* 102, 9ff., 103, 2ff., *πόλεμος* 102, 12ff., *πόρον χρήματα* 102, 17ff., *πολιτεία* 102, 22ff. Am Schlusse die Wertlehre des *συμφέρον* (14, 11ff.) übernommen 104, 2ff.

2) Die *φυλακή* ist in der Techne an dieser Stelle zwar nicht genannt, aber im Anhang vorausgesetzt 102, 14ff. Dagegen findet die *φυλακή* ihre Stelle in einer allgemeinen Theorie des *συμφέρον*, wonach dieses ist 1. *φυλακὴ τῶν ὑπαρχόντων ἀγαθῶν*, 2. *κτῆσις τῶν μὴ προσόντων ἀγαθῶν*, 3. *ἀποβολὴ τῶν ὑπαρχόντων κακῶν*, 4. *διακώλυσις τῶν προσδοκωμένων γενήσεσθαι βλαβερῶν* 14, 6ff

eine suchte (72 A). Das Einteilungsprinzip wechselt und damit auch die sprachliche Fixierung. Man scheidet in σῶμα, ψυχή, τὰ ἐκτὸς ἀγαθά. Als Wertbestimmungen des σῶμα erscheinen gemeinsam mit Anaximenes und zum Teil auch für Gorgias nachweisbar ὑγίεια, κάλλος, ῥώμη = ἰσχύς[1]), als solche der ψυχή ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη oder σοφία oder φρόνησις, als äußere Güter εὐγένεια, πλοῦτος, φίλοι. Oder man scheidet zwischen angeborenen und erworbenen Gütern, man stuft ab nach Geschlecht, nach Lebensalter, man unterscheidet die Tugenden des Individuums von denen der Polis. Wir konnten alles das auf Gorgias zurückführen. Spezifisch aristotelisches Gut dürfte in diesen Erörterungen kaum zu konstatieren sein. Auch eine ganz beiläufige Bemerkung anläßlich der τιμή, πολλοὶ γὰρ διὰ μικρὰ δοκοῦντα τιμῆς τυγχάνουσιν, ἀλλ' οἱ τόποι καὶ οἱ καιροὶ αἴτιοι, trägt mit ihrem Gedanken, daß der καιρός das Kleine groß machen kann, durchaus gorgianisches Gepräge. Als Gaben der τιμή werden bei dieser Gelegenheit genannt μνῆμαι[2]) ἐν μέτροις καὶ ἄνευ μέτρων. Das führt auf die mnemonische Bedeutung der Schrift ebensowohl wie auf die Auffassung der Poesie als eines durch das Metrum ausgezeichneten Unterteils des Logos, die ihrerseits wieder die Vorstellung zumal bei Isokrates aufkommen ließ, die Prosa könne die Poesie in allen ihren Positionen ablösen.[3])

Von jenen allgemeinen εἴδη, die als Grundlage der προτάσεις ohne sonderlichen Unterschied allen γένη nach der Darstellung des Aristoteles gemeinsam sind, findet das δυνατόν nur eine beiläufige Erledigung innerhalb des Genus deliberativum (1363 a 21 ff.). Dagegen dient das ganze siebente Kapitel dazu, die Bedeutung des alten gorgianischen αὔξειν, des τὰ σμικρὰ μεγάλα φαίνεσθαι ποιεῖν in diesem Bereiche zu zeigen. An zahlreichen Beispielen wird aufgezeigt, wie der zuredende und der abmahnende Sprecher von zwei zu vergleichenden Dingen das eine als „größer" erscheinen lassen kann. Inwieweit diese Beispiele schon durch die Lehre von den 1365 a 20 namhaft

---

1) Bei Gorgias Hel. 4 ἀλκή.

2) Mit Unrecht hat man 1362 b 24 das μνῆμαι der Überlieferung verändert. Es bedeutet hier genau dasselbe und steht in der rekapitulierenden Übersicht aller Werte der εὐδαιμονία aus Kap. 5. Neu hinzu kommt hier der Gesichtspunkt des Wertes um seiner selbst und um der davon ausgehenden Wirkungen willen. Vgl. auch die μνημονευτά als Werte im ἐπιδεικτικόν 1367 a 24.

3) Über die Nachwirkung der in Kap. V niedergelegten Vorstellungen in der Rhetorik des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ist zu vergleichen Peters, De rationibus inter artem rhetoricam quarti et primi saeculi intercedentibus. Kieler Dissert. 1907, 71 ff.

gemachten καιροί vorbereitet waren, entzieht sich der Fixierung. Zum Vergleich heranzuziehen ist das dritte Kapitel des Anaximenes, der das αὔξειν und sein Gegenteil in der Rubrik des εἶδος ἐγκωμιαστικόν behandelt. Zwei Einzelheiten erscheinen mir beachtenswert. Die auch bei Anaximenes sich findende Doktrin (30, 13 und 1365 a 10), wonach διαιρούμενα εἰς τὰ μέρη τὰ αὐτὰ μείζω φαίνεται, führt auf die gorgianische Betonung der Disposition und der Zerlegung des Organismus in seine Teile zurück, eine gorgianische Antithese ist es ferner, die in den Dienst dieser Steigerungstechnik gestellt wird, wenn es heißt, daß τὸ αὐτοφυὲς τοῦ ἐπικτήτου μεῖζον ist (1365 a 29). Der Grundgedanke des Kapitels und seine Stellung im rhetorischen System ist jedenfalls bedeutend älter als die vorliegende Fassung.

Das achte Kapitel bietet sachlich nichts Neues. Für uns ist es aber aus einem besonderen Grunde interessant. Es handelt sich um die πολιτικὴ κατασκευή, die als solche Gegenstand ist erstens der rhetorischen Wertlehre, zweitens der praktischen Moral des Redners. An beiden Stellen trägt sie Anaximenes vor. Die Übertragung auf den Redner erfolgt nicht nur aus Freude an der dialektischen Umdrehung, sondern wird auch damit begründet, daß der Redner durch eine systematische Anpassung seines Lebens an diese Ideale eine δόξα ἐπιεικής erwirbt, die dann ihrerseits wieder den Überredungsprozeß günstig beeinflußt. Man erkennt nun deutlich die Arbeitsmethode des Aristoteles: Von einer von außen herankommenden δόξα ἐπιεικής will er nichts wissen, er hat ihre Bedeutung und Wirksamkeit dem immanenten ἦθος τοῦ λέγοντος überwiesen. Diese sittliche Persönlichkeit des Redners kann aber nun nicht wohl eine andere Wertbestimmung erhalten als die Rede selbst. Auf diese Identität verweist Aristoteles ausdrücklich an dieser Stelle, wie er auch umgekehrt A 2 und B 1 bei der Besprechung des ἦθος an die inhaltlich identischen Ausführungen, die anläßlich der sittlichen Normierung der Rede nötig waren, erinnert. Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον αἱ πίστεις γίνονται δι' ἀποδεικτικοῦ λόγου (um den es sich hier allein handelt) ἀλλὰ καὶ δι' ἠθικοῦ· (τῷ γὰρ ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα πιστεύομεν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἂν ἀγαθὸς φαίνηται ἢ εὔνους ἢ ἄμφω) δέοι ἂν τὰ ἤθη τῶν πολιτειῶν ἑκάστης ἔχειν ἡμᾶς· τὸ μὲν γὰρ ἑκάστης ἦθος πιθανώτατον ἀνάγκη πρὸς ἑκάστην εἶναι. ταῦτα δὲ ληφθήσεται διὰ τῶν αὐτῶν· τὰ μὲν γὰρ ἤθη φανερὰ κατὰ τὴν προαίρεσιν, ἡ δὲ προαίρεσις ἀναφέρεται πρὸς τὸ τέλος. Eine jede der in der in diesem Kapitel charakterisierten πολιτεῖαι hat ihre besonderen sittlichen Ideale. Diese müssen dem Reener zunächst bei der Abfassung seiner Rede bestimmend

sein, ferner aber auch in seiner eigenen Persönlichkeit, wenn anders sie überzeugend wirken will, ausgeprägt sein. Ein freilich bedenklicher sittlicher Relativismus in den Augen eines Plato.

Nicht minder wird der Inhalt des ἦθος vorweggenommen durch das nunmehr folgende Kapitel 9. Die Wertinstanzen für die Lob- und Tadelrede sind das *καλόν* und das *αἰσχρόν*. Was bei der Schilderung eines anderen als schön gilt, gilt es in genau der gleichen Weise auch an der Persönlichkeit des Redenden. Aristoteles hat nicht versäumt, von neuem diese Identität der Werte hervorzuheben: *συμβήσεται ἅμα περὶ τούτων (ἀρετή — κακία, καλόν — αἰσχρόν, οὗτοι γὰρ σκοποὶ τῷ ἐπαινοῦντι καὶ ψέγοντι) λέγοντας κἀκεῖνα δηλοῦν ἐξ ὧν ποιοί τινες ὑποληφθησόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, ἥπερ ἦν δευτέρα πίστις· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἡμᾶς τε καὶ ἄλλον ἀξιόπιστον δυνησόμεθα ποιεῖν πρὸς ἀρετήν.* Der Sprecher darf also in keinem Falle als ein *αἰσχρός* erscheinen, besonders, wie wir von Anaximenes anläßlich dieses Kapitels hörten, dann nicht, wenn er über *αἰσχρά* spricht. Denn das *καλόν* ist, wie Aristoteles an einer Stelle ausführt (1367 a 6) das Gegenteil dessen, worüber man sich schämt. *Τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιοῦντες καὶ μέλλοντες*, wofür als Beispiel die den Alkaios zurechtweisenden Verse der Sappho angeführt werden.[1]) Die *δόξα*, die Aristoteles aus der Theorie der *πίστεις* verbannt hat, ist stehen geblieben in der Wertlehre. Wir begegnen ihr schon 1360 b 22 und 1362 b 20 in Verbindung mit der *τιμή* bei der Wertlehre des Genus deliberativum und finden sie auch hier im *ἐπιδεικτικόν* an einer Stelle, wo mit ihr geradezu der sittliche Wert der Objekte eines gewissen Seelenzustandes erwiesen wird. Schön ist nämlich das, *περὶ ὧν ἀγωνιῶσι μὴ φοβούμενοι· περὶ γὰρ τῶν πρὸς δόξαν φερόντων ἀγαθῶν τοῦτο πάσχουσιν.* Während von Aristoteles früher das *αὔξειν* als ein allgemein verbindliches *εἶδος* für alle *γένη* charakterisiert worden war, wird es hier als dem epideiktischen Genus besonders eigentümlich ausführlich erörtert, was an die Techne des Anaximenes erinnert. Auch bei Aristoteles ist die Verbindung der Theorie des laudare und vituperare mit den *παίγνια* auf *ἄψυχα* und *ζῷα* noch lebendig (1366 a 29 f.).

Dem Eidos des *δίκαιον* ist Kap. X—XV gewidmet. Zunächst wird eine Art Psychologie des Vergehens gegeben, indem untersucht wird:

1. die psychologischen Voraussetzungen des Unrechttuns,
2. der Unrechttuende,

1) Vgl. auch 1368 b *ὁ ἀναίσχυντος (ἄδικος) δι' ὀλιγωρίαν δόξης.*

3. derjenige, an dem das Unrecht getan wird.

Auf diese Fragen hatte die Theorie des *Εἰκός* zu antworten gesucht. Aristoteles, der überhaupt dieser Doktrin wenig Geschmack abgewinnen kann, versäumt nicht, an dieser Stelle seiner vertiefteren Betrachtung eine polemische Spitze gegen die Schemen der sizilischen Technographen zu geben. Er selbst stellt nämlich als Schema der Beweggründe das folgende auf:

*πάντες πάντα πράττουσιν*

*οὐ δι' αὑτούς* — *δι' αὑτούς*

*διὰ τύχην* — *ἐξ ἀνάγκης* — *δι' ἔθος* — *δι' ὄρεξιν*

*βίᾳ* — *φύσει* — *λογιστικήν* — *ἄλογον*

*ὀργήν* — *ἐπιθυμίαν*

und fährt dann folgendermaßen fort: *τὸ δὲ προσδιαιρεῖσθαι καθ' ἡλικίαν ἢ ἕξεις ἢ ἄλλ' ἄττα τὰ πραττόμενα περίεργον· εἰ γὰρ συμβέβηκεν τοῖς νέοις ὀργίλοις εἶναι ἢ ἐπιθυμητικοῖς, οὐ διὰ τὴν νεότητα πράττουσι τὰ τοιαῦτα ἀλλὰ δι' ὀργὴν καὶ ἐπιθυμίαν.* Wie hier das Schema Jung — Alt, so wird im folgenden das Schema Reich — Arm als oberflächlich verworfen: *οὐ δὲ διὰ πλοῦτον καὶ πενίαν, ἀλλὰ συμβέβηκε τοῖς μὲν πένησι διὰ τὴν ἔνδειαν ἐπιθυμεῖν χρημάτων, τοῖς δὲ πλουσίοις διὰ τὴν ἐξουσίαν ἐπιθυμεῖν τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν· ἀλλὰ πράξουσι καὶ οὗτοι οὐ διὰ πλοῦτον καὶ πενίαν ἀλλὰ διὰ τὴν ἐπιθυμίαν.* Ebenso sei es auch mit allen anderen. Sie handeln entweder aus einer bewußten Überlegung heraus oder *διὰ πάθος· ἀλλ' οἱ μὲν διὰ ἤθη καὶ πάθη χρηστά, οἱ δὲ διὰ τἀναντία. συμβαίνει μέντοι ταῖς μὲν τοιαύταις ἕξεσι τὰ τοιαῦτα ἀκολουθεῖν, ταῖς δὲ τοιαῖσδε τὰ τοιάδε· εὐθὺς γὰρ ἴσως τῷ μὲν σώφρονι διὰ τὸ σώφρονα εἶναι δόξαι τε καὶ ἐπιθυμίαι χρησταὶ ἐπακολουθοῦσι περὶ τῶν ἡδέων, τῷ δ' ἀκολάστῳ αἱ ἐναντίαι περὶ τῶν αὐτῶν τούτων. διὸ τὰς μὲν τοιαύτας διαιρέσεις ἐατέον, σκεπτέον δὲ ποῖα ποίοις εἴωθεν ἕπεσθαι· εἰ μὲν γὰρ λευκὸς ἢ μέλας ἢ μέγας ἢ μικρός, οὐδὲν τέτακται τῶν τοιούτων ἀκολουθεῖν, εἰ δὲ νέος ἢ πρεσβύτης ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος ἤδη διαφέρει. καὶ ὅλως ὅσα τῶν συμβαινόντων ποιεῖ διαφέρειν τὰ ἤθη τῶν ἀνθρώπων, οἷον πλουτεῖν δοκῶν ἑαυτῷ ἢ πένεσθαι διοίσει τι, καὶ εὐτυχεῖν ἢ ἀτυχεῖν· ταῦτα μὲν οὖν ὕστερον ἐροῦμεν.* Auch hier also folgt auf eine scharfe, prinzipielle Ablehnung eine tatsächliche Akzeptierung. Jene Schemen sind nicht die letzten Voraussetzungen und bedürfen einer Reduzierung auf feinere Ausgangspunkte, — aber gleichwohl ist es nötig sie um der mit ihnen verbundenen Begleit- und Folgeerscheinungen willen zu studieren. Lehrreich ist wiederum

der Vergleich mit Anaximenes. Auch der hatte ja die Fülle der Schemen durch πάθος, ἔθος, κέρδος zu disponieren gesucht, ohne daß freilich die Füllung im einzelnen irgendwie klar würde. Der aristotelische Leitfaden dieser Εἰκός-Topoi stellt einen gewaltigen Fortschritt dar. Das ἔθος hat seine Stelle erhalten, das ganz unorganische κέρδος ist weggefallen, das πάθος erscheint als ἄλογον. Hier finden wir zugleich die Bestätigung für unsere Auffassung, daß auch das πλουτεῖν eine besondere Disposition hervorruft und daß diese Disposition im allgemeinen als πάθος bezeichnet wird, als dessen Unterglieder das πάθος im engeren Sinne und das ἦθος erscheinen. Wenn Aristoteles die ἐπιθυμία τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν dem πλοῦτος beilegt, so ist das ein πάθος im engeren Sinne[1]), jene bei Antiphon einmal präjudizierte konservative Tendenz würde unter den Begriff des ἦθος fallen. Sehr klar kommt wieder das Wesen dieser Disposition als einer nach Auslösung verlangenden Spannung zum Ausdruck: Sie ist ein τιμωρητικόν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος ἕνεκά ἐστιν, ἵνα ἀποπληρωθῇ (1369 b 14). Interessant ist auch, wie Aristoteles sich mit den von ihm weggelassenen τέλη abfindet: Das ἀναγκαῖον ist mit der Rubrik βίᾳ erledigt, das ἡδύ findet in diesem Zusammenhang in Kap. XI seine Stelle, denn es ist der Zielpunkt menschlichen Handelns und als solcher bei der Psychologie des Unrechts von Wichtigkeit.

Das νόμιμον war bei Anaximenes ein besonderes τέλος, es wird hier im Rahmen des δίκαιον mit behandelt, doch ist der Anschluß an die Theorie der Vorgänger deutlich:

| | |
|---|---|
| δίκαιον μὲν οὖν ἐστι τὸ τῶν ἁπάντων ἢ τῶν πλείστων ἔθος ἄγραφον, διορίζον τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά· τοῦτο δέ ἐστι τὸ γονέας τιμᾶν καὶ φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοῖς εὐεργέταις χάριν ἀποδιδόναι· ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια οὐ προστάττουσι τοῖς ἀνθρώποις οἱ γεγραμμένοι νόμοι ποιεῖν, ἀλλ᾿ ἔθει ἀγράφῳ | I. νόμος δ᾿ ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. λέγω δ᾿ ἴδιον μὲν καθ᾿ ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. Aristoteles 1368 b 7 ff.<br>II. ὥρισται δὴ τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα πρός τε νόμους δύο καὶ πρὸς οὕς ἐστι διχῶς. λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὑτοὺς καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν (1373 b 2 ff.).<br>III. Ἐπεὶ δὲ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων ἦν δύο εἴδη (τὰ μὲν γὰρ γεγραμμένα, τὰ δ᾿ ἄγραφα) περὶ ὧν μὲν οἱ νόμοι ἀγορεύουσιν εἴρηται, τῶν δ᾿ ἀγράφων δύο ἐστὶν εἴδη. ταῦτα |

1) ἐπιθυμοῦντες auch in diesem Zusammenhang bei Anaximenes 37, 7.

| | |
|---|---|
| καὶ κοινῷ νόμῳ νομίζεται, νόμος δέ ἐστιν ὁμολόγημα πόλεως κοινὸν διὰ γραμμάτων προστάττον, πῶς χρὴ πράττειν ἕκαστα.<br>(Anaximenes 13, 23 ff. ebenso 21, 14 ff. δίκαια δὲ πράττειν ἐστὶ τὸ τοῖς κοινοῖς τῆς πόλεως ἤθεσιν ἕπεσθαι, τοῖς νόμοις πείθεσθαι καὶ ταῖς ἰδίαις ὁμολογίαις ἐμμένειν (103, 25 ff.). | δ' ἐστὶν τὰ μὲν καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνείδη καὶ ἔπαινοι καὶ ἀτιμίαι καὶ τιμαὶ καὶ δωρεαί, οἷον τὸ χάριν ἔχειν τῷ ποιήσαντι εὖ καὶ ἀντευποιεῖν τὸν εὖ ποιήσαντα καὶ βοηθητικὸν εἶναι τοῖς φίλοις καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, τὰ δὲ τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα. τὸ γὰρ ἐπιεικὲς δοκεῖ δίκαιον εἶναι, ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον (1374 a 18 ff.).<br>IV. φανερὸν ὅτι ἐὰν μὲν ἐναντίος ᾖ ὁ γεγραμμένος (νόμος) τῷ κοινῷ χρηστέον καὶ τοῖς ἐπιεικεστέροις καὶ δικαιοτέροις (1375 a 27 ff.). |

Anaximenes also scheidet wie Aristoteles das ungeschriebene Gesetz (*δίκαιον*) von dem geschriebenen (*νόμιμον*). Er gibt beiden das Prädikat *κοινός*, da sie allgemein verbindlich sind. In der aristotelischen Scheidung bedeutet das Prädikat *κοινός*, das dem ungeschriebenen Gesetz beigelegt wird, dagegen so viel wie allgemein im Gegensatz zu dem speziellen (*ἴδιος*) fixierten Gesetz. Anders steht es mit der mit II bezeichneten Stelle. Die Wertlehre der Gorgianer hatte großes Gewicht gelegt auf die Scheidung der Güter des Einzelnen und der der Polis. Daher ergibt sich (bei Anaximenes nur für das *συμφέρον* ausgeführt und im Anhang vorausgesetzt für das *δίκαιον*) auch für *δίκαιον* und *νόμιμον* die Trennung in ein privates und in ein öffentliches Recht, es sei dies nun geschrieben oder ungeschrieben. Der Beginn des 13. Kapitels spricht von dieser vierfachen Teilung nach dem Prinzip der *νόμοι*, d. h. des *γραπτός* und des *ἄγραφος* und nach dem Prinzip *πρὸς οὕς ἐστι*. Dieser Gesichtspunkt findet weiter unten (1373 b 18 ff.) seine Erklärung dahin, daß in dieser Hinsicht ein Unterschied (*διχῶς* in beiden Fällen) zwischen privat und öffentlich zu machen ist. Das Wort *κοινός* kommt daher an dieser Stelle in einen Gegensatz dieses Sinnes zu *ἴδιος*. Diese Deutung wird für die Seite des Privatrechts, es sei nun geschrieben oder ungeschrieben, gegeben, wir vermissen sie aber für die Seite des *κοινόν*. Das dabei stehende *κατὰ φύσιν* ist als Erklärung sinnlos, ebenso auch die folgenden Zeilen 1373 b 6—18, die von der anderen Bedeutung des Wortes *κοινός* ausgehen. Dagegen stimmt die rekapitulierende Bemerkung: Nachdem die Delikte eingeteilt sind in solche gegen den Staat und solche gegen einen und mehrere Nebenmenschen (1373 b 25).

Die hier sinnstörende Partie gehört offenbar nach 1368 b 7 und verdankt dem Anstand, den man an der vollkommen veränderten Fassung des Begriffes κοινός nahm, ihre Umstellung.[1])

Die Psychologie des Unrechts selbst, die Aristoteles an erster Stelle im γένος δικανικόν zu geben versprochen hatte, findet ihren Abschluß in Kap. XI mit der Erörterung des ἡδύ. Dieses Kapitel gehört zu den trefflichsten des ganzen ersten Buches der Rhetorik und bietet eine Fülle feinster, ganz modern anmutender, experimentalpsychologischer Bemerkungen über die Lust als Prinzip der Selbstbehauptung des Individuums. Die Frage nach der Quelle oder nach den Vorläufern dieser Doktrin ist mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, da Anaximenes hier völlig ausscheidet, der nur eine ganz nichtssagende Definition in drei Worten bietet (14, 20). Dagegen begegnete uns eine ausgeführte Kritik des ἡδύ im Gorgias, nur daß hier von beiden Seiten, von Kallikles sowohl wie von Sokrates, der Gesichtspunkt der Wertung als eines Lebensideals im Vordergrund steht, während gerade die nüchterne psychologische Analyse einen besonderen Vorzug des Aristoteleskapitels ausmacht. Auch ist im weiteren die Fragestellung eine andere, als für Aristoteles das ἡδύ nicht als letztes Prinzip der Beredsamkeit überhaupt erscheint, worauf die Beweisführung des platonischen Sokrates hinaus will, sondern lediglich als ein Zielpunkt menschlichen Handelns und als solcher für den Redner in hohem Maße beachtlich. Wir müssen also für unsere Zwecke alle wertenden Ausführungen der Debatte des Gorgias abstreifen. Aber auch so noch bleiben wir im Unklaren darüber, in welcher Weise etwa die Theorie der Rhetorik sich zu Platos Zeit mit dem Begriffe der auf Lust ausgehenden Selbstbehauptung auseinandergesetzt hatte, und ob dies schon in der ruhigen, vorurteilsfreien Art des Aristoteles geschehen ist. Daß es jedoch in irgend einer Weise geschehen war, darf aus der heftigen Polemik des Platonischen Gorgias, der es ja gerade um diesen Punkt zu tun ist, mit Sicherheit geschlossen werden. Bei aller Reserve, die bei diesen Dingen, die oft durch die kleinste Wendung ein neues Gesicht erhalten, geboten ist, wird man doch folgendes sagen dürfen.

Schon die *Εἰκός*-Technik nahm die Menschen, wie sie nun einmal sind. Sie stellte nicht sittliche Ideale in ihre rhetorische Berechnung ein, sondern die Motive des Gewinns, den Durst nach Rache für erlittene Unbill, die Furcht vor drohender Strafe, die Begünstigung

---

1) Anders Immisch, Deutsche Lit. Ztg. 1900, 2014 ff.

des Freundes, die bis zur Bluttat sich steigernde Befehdung des Feindes. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit bedienen sich die Gorgianer dieser Voraussetzungen. Auch Anaximenes spricht es ganz unverhüllt aus, daß das κέρδος das große Agens der Menschheit ist. Im übrigen kennt er noch die natürliche Disposition und die Angewöhnung als Mächte, die die Menschen mit unsichtbaren Fäden wie Marionetten dirigieren. Die Erzieher der Menschheit lassen der Psychologie, die ruhig ihre Bilanz zieht, nicht das letzte Wort. Sie wünschen Bestrafung des Schuldigen im Interesse seiner Läuterung, sie fühlen sich in ihren innersten Positionen nicht bedroht durch noch so heftige Befehdungen von außen, sie wollen lieber Unrecht leiden als Unrecht tun, sie wollen das Leben nach anderen Mächten geregelt wissen als dem κέρδος, der φύσις und dem ἔθος. Wenn nun gar, wie es die Gorgianer prinzipiell tun, die Voraussetzungen der Rhetorik als Maßstab der Lebensführung für den Redner selbst empfohlen werden und so neben einer hausbackenen Biedermannsmoral auch in ihren Augen verdächtige Elemente einer Würdigung im Sinne von Lebensidealen teilhaftig werden, so rüsten sie zur Abwehr. Anaximenes empfiehlt dem Redner, sein Leben mit den Ideen zu schmücken, unter diesen Ideen aber findet sich auch die des ἡδύ, und das δίκαιον verlangt, daß man sich an seinen Feinden rächt (15, 15f.). Die Anpassung an den Willen der Gesamtheit wird unvermittelt neben der Ausprägung einer festen, persönlichen Charakterführung empfohlen, doch so, daß ersteres dem Ethiker als κολακεία, letzteres als unsoziales Pochen auf die eigene φύσις erscheint. Es hatte also die Rhetorik zunächst an drei Stellen Veranlassung, die Elemente dieser Lehre heranzuziehen. Erstens bei der objektiven Konstruktion des Falles aus seinen Voraussetzungen heraus. Zweitens bei den τέλη der Rede. Drittens in einem für uns nicht mehr klar erkennbaren Umfang bei der Übertragung der methodischen Bestimmungen der Rede auf das persönliche Leben des Redners. Jedenfalls kann bei der letzteren Verwendung das ἡδύ auch nicht entfernt dieselbe Rolle gespielt haben, wie in den Ausführungen des Kallikles. Aristoteles hat seine Bedeutung gewürdigt, sie aber auf die erste der bezeichneten Sphären beschränkt. Als ein τέλος der Rede selbst erkennt er es nicht mehr an, wohl aber Anaximenes.

Die Lust ist nach Aristoteles τὸ εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι, wir dürfen wohl modern sagen: alles das, was der Selbstbehauptung dient, Unlust alles das, was ihr widerstreitet. Die Selbstbehauptung kann eine natürliche, auf der φύσις beruhende sein, es kann aber auch das Individuum sein gewohnheitsmäßiges Tun selbst wieder als eine altera

natura und Störungen in dieser Richtung als Unlust empfinden. *Οὕτω τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ.*

Die Lust ist die Erfüllung gewisser *ἐπιθυμίαι*, die teils *ἄλογοι* sind, teils *μετὰ λόγου* auftreten. Zu der ersten Gruppe gehören Durst, Hunger und Libido sexualis. Die Lust besteht aber keineswegs in der tatsächlichen Auslösung der *συντονία λυπηρά* allein, sondern es kann die *φαντασία* gewisse Surrogate schaffen, wie Erinnerung an vergangene, Hoffnung auf kommende Lust, Umsetzung überwundener Unlust in Lust, die Süßigkeit des Zornes, der als *τιμωρητικόν* sich schon durch die Hoffnung auf Auflösung befriedigt, die wollüstige Erinnerung des Fieberkranken an einen Trunk, Liebesbriefe, Liebesreden, ja es bergen sogar Trauer und Klage ein Lustmoment in sich (1370 b 25). Die Förderung der Selbstbehauptung durch Sieg im Kampf, im Redeturnier, im Spiel, auf der Jagd ist der letzte Grund der Freude an diesen Dingen, eine Abart davon die Lust am Prozessieren und Debattieren. Das Problem der Ehre findet hier seine Lösung, Ehre ist die Anerkennung des persönlichen Wertes bei Nahestehenden (1371 a 8 ff.). Das Geliebtwerden bedeutet, daß man zu einem Werte (*ἀγαθόν*) erhoben wird. Nun ist aber nicht nur mit der Fortsetzung des Gewohnten ein Lustgefühl verbunden, sondern ein solches auch unter Umständen mit dem Wechsel, denn er beseitigt das zum Unlustgefühl gewordene Wahrnehmen des Übermaßes. Das Wohltun erzeugt ein Gefühl des eigenen *ὑπερέχειν*, es ist daher nicht minder angenehm als das Empfangen von Wohltaten, ebenso steht es mit dem Ergänzen irgend eines Mangels. Der Lerntrieb ist ein Verlangen nach Ergänzung der eigenen *φύσις*, die Lust an den nachahmenden Künsten beruht darauf, daß der Genießende einen 'Syllogismus' vornimmt bei der Identifizierung des Dargestellten und des Objektes in der Wirklichkeit, es findet hierbei also dasselbe Lustgefühl wie beim Erlernen statt. Schließlich wird verwiesen auf die Lust an dem der eigenen Person Ähnlichen, an der eigenen Person selbst, an ihren Werken und Reden, an den eigenen Kindern. In einer aphoristischen Bemerkung am Schluß wird das Lächerliche herangezogen, eine genauere Betrachtung jedoch als bereits in der Poetik gegeben unterlassen. Man weiß, daß einer der empfindlichsten Verluste uns hiermit fühlbar gemacht wird. Wir dürfen nur schließen, daß die aristotelische Theorie des Lächerlichen Gebrauch machte von dem Spieltrieb, der *παιδιά* (1371 b 34), und dem Begriff der *ἄνεσις* (ibidem). Dem war oben entgegengesetzt *σπουδή* und *συντονία* (1370 a 12). Man wird also sagen müssen, daß die aristotelische Ästhetik des

Komischen in einen ähnlichen Zusammenhang führte wie die des Tragischen und daß sie in dem Lachen eine lustvolle Behebung einer Spannung sah. Wir wissen, daß diese tiefere Berücksichtigung der latenten Dispositionen in durchaus klarer Weise bei Gorgias vorgebildet war und sehen nunmehr auch die Anweisung des Leontiners mit neuen Augen an, die riet, die *σπουδή* des Gegners durch *γέλως*, den *γέλως* aber durch *σπουδή* im Bewußtsein des Hörers aufzuheben. Der Ernst erzeugt eine Anspannung, die eine wohltätige Auslösung im Scherz findet, umgekehrt aber ist ein jedes Mittel in seiner Wirksamkeit an gewisse zeitliche Schranken gebunden. *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἀεὶ ὑπερβολὴν ποιεῖ τῆς καθεστώσης ἕξεως, ὅθεν εἴρηται μεταβολὴ πάντων γλυκύ* (Eurip. Or. 229)· *διὰ τοῦτο καὶ τὰ διὰ χρόνου ἡδέα ἐστίν, καὶ ἄνθρωποι καὶ πράγματα. μεταβολὴ γὰρ ἐκ τοῦ παρόντος ἐστίν, ἅμα δὲ καὶ σπάνιον τὸ διὰ χρόνου* (Ar. Rhet. 1371 a 26 ff.).

Der Inhalt dieses Kapitels berührt sich in der Verwendung des *ἔθος*, des *ἄλογον* und in manchen Einzelheiten mit dem vorhergehenden. Daß gewisse Versuche der Systematisierung des *Εἰκός* schon bei Anaximenes zutage treten, ist früher erwähnt worden. Von weit größerem Gewicht ist die Fundierung des Begriffes der Lust auf eine allgemeine psychologische Einsicht in die Spannungen und wohltuenden Entladungen des Organismus, wie sie für Rhetorik und Poetik mindestens Gorgias bereits fruktifiziert hat. In die Reihe der Dokumente der Entwicklung dieser Gedanken tritt auch der platonische Gorgias in der oben charakterisierten Einschränkung. Wir erinnern an die Ausführungen des platonischen Sokrates, daß die *ἐπιθυμία* als solche ein *ἀνιαρόν*, ein Unlustgefühl ist, daß also die Befriedigung eine Mischung von Lust und Unlust darstellt (496 D). Dieses *λυπούμενον χαίρειν* wird an dem Vorgange des Hunger- und des Durstempfindens klargestellt. Die Künste des Logos, die der Tragödie und die der Rhetorik, gehen insofern auf *ἡδονή* aus, als ihre Wirkungen in lustvollen *καθάρσεις* bestehen. Und damit stoßen wir auf die vierte und wichtigste Verwendung der Lustlehre in der Rhetorik, die freilich von dem besonderen Zwecke des besprochenen Aristoteleskapitels fern liegt, nämlich auf die Lehre von der rednerischen Wirkung durch *ἦθος* und *πάθος*[1]), die ja nichts anderes ist als eine weise Ausbeutung

1) Das dionysische Referat über den gorgianischen *καιρός* hat bezeichnenderweise den strengen Anschluß an das *ἡδύ* bewahrt. *Οἶδα ἐξ ἀμφοῖν γινομένην πολλάκις ἡδονήν, τότε μὲν ἐκ τῶν ὁμοιογενῶν, τότε δὲ ἐκ τῶν ἀνομοιογενῶν . . . . καιρὸς ἡδονῆς καὶ ἀηδίας κράτιστον μέτρον.* Gewarnt vor *ὑπερτείνειν τὸν ἑκατέρου καιρόν*, wo *ὄχλησις* entsteht.

der besonderen Lebensbedingungen des individuellen Organismus, der einen ewig wiederholten Ablauf von Spannung und Auslösung aufweist, wie das Meer seinen Wechsel von Ebbe und Flut. Nachdem so der erste Teil der Disposition erledigt ist und die psychologischen Bedingungen der Tat selbst erörtert sind, wendet sich Aristoteles in Kapitel XII zu der Psychologie des Täters. Auch hier befinden wir uns noch in dem Gedankenkreis des Εἰκός. Der Täter muß das, was er tut, für möglich halten. So wird ein allgemeines τέλος der Rede, das Aristoteles als solches ausdrücklich anerkannt hat, in gleicher Weise dienstbar gemacht für die objektive Konstruktion des Falles, wie das bei dem von Aristoteles nicht mehr als allgemeines τέλος der Rede anerkannten ἡδύ geschehen war (1372 a 5 ff.). Im übrigen ist es nicht schwer, die alten Elemente der Εἰκός-Lehre vorzufinden, nur sind sie hier psychologisch vertieft. Man tut etwas, wenn man glaubt, mit der Tat verborgen bleiben zu können, das ist aber der Fall, wenn man ἐναντίος τῷ ἐγκλήματι ist, also, wenn man selbst reich ist (1372 a 14), wenn man ein Freund desjenigen ist, an dem man das Unrecht verübt, wenn man als Schwacher mißhandelt (ἀσθενὴς περὶ αἰκίας 22 wie Anaximenes 86, 18), wenn man, selbst häßlich und arm, einen Ehebruch begeht. Wir begegnen hier einer neuen Form des relativen Εἰκός. Früher verfolgten wir die Argumentation: Gerade weil meine Tat wahrscheinlich ist, durfte ich sie nicht begehen. Nunmehr heißt es: Gerade weil die Tat unwahrscheinlich ist, liegt ein Motiv zur Begehung vor. Unwahrscheinlich aber kann wiederum die Tat sein aus dem absoluten εἰκός heraus, wie in den bezeichneten Fällen und außerdem, wenn einer keinen Feind, aus dem relativen εἰκός dagegen, wenn er viele Feinde hat und niemand annimmt, daß er sich an ihnen vergreift. Vergehen kann sich der, der einen üblen Ruf genießt, denn er hat nichts mehr zu verlieren, ebenso der, der in hohem Ansehen steht, denn niemand wird es ihm zutrauen, der Arme aus Mangel am Notwendigsten, der Reiche aus Lust am Überfluß. Es führt in eine den antiphontischen Tetralogien verwandte Atmosphäre, wenn es weiterhin von dem Armen heißt, daß er nichts zu verlieren hat und also zu Vergehungen neigt (1372 a 35) und wenn der Gesichtspunkt des κέρδος mannigfach nuanciert wird. Je nach den persönlichen Dispositionen wird nämlich der eine die Schmach der Strafe auf sich nehmen, um den mit einem gewissen Vergehen verbundenen Gewinn einzuheimsen, der andere aber gerade die pekuniäre Schädigung der Strafe ertragen, weil er im Interesse seiner Ehre und seiner Familie zu einer illegalen Tat gedrängt war. Ebenso wird

ein φρόνιμος die Unlust der Strafe im Interesse seiner dauernden, durch seine ἀδικία garantierten Lustempfindung verschmerzen, der ἀκρατής gerade im Gegenteil sich um einer augenblicklichen Lustempfindung willen späterer Unlust, wie sie mit der Strafe verbunden ist, aussetzen.

Der Schlußteil geht auf die psychologischen Voraussetzungen in den Dispositionen desjenigen, an dem das Verbrechen verübt wird. Die Schemen Reich, Freund, Feind werden wiederum herangezogen, und auch im übrigen geht die Erörterung in den gewohnten Bahnen. Was schon Tisias in seine Berechnung eingestellt hatte, daß nämlich der Geschädigte unter Umständen den Schaden nicht eingestehen will, wenn nämlich der Sachverhalt geeignet ist, ihn selbst zu diskreditieren, das findet sich auch bei Aristoteles am Schlusse erwähnt (ὕβρις εἰς αὐτούς 1373 a 35). Nirgends aber gibt Aristoteles hierbei Anweisungen für die praktische Routine und für die geschickte Ausnutzung dieser Voraussetzungen im Interesse der Advokatenrabulistik. Er konstatiert ruhig und uninteressiert und ist stets bemüht, über starre Schemen hinaus zu den eigentlich wirkenden, weil im Zusammenhang des Organismus begründeten Motiven vorzudringen.

Nachdem in Kap. XIV das αὔξειν, soweit es für die Gerichtsrede in Betracht kommt, abgehandelt ist, folgen in Kap. XV die ἄτεχνοι πίστεις. Diese Anordnung muß den auf das höchste befremden, der sich noch an die im Eingang gegebene Disposition hält und hier auf einmal die ἔντεχνοι πίστεις unterbrochen sieht. In Wirklichkeit war freilich der Ausdruck ἔντεχνοι πίστεις, nachdem er einmal in der Disposition gegeben war, nicht wieder herangezogen worden, es hatte aber immerhin ein gewisser Anschluß an jene Disposition stattgefunden, als die Besprechung der Zielpunkte unter Verteilung auf die einzelnen γένη durch eine flüchtige Bemerkung (1359 a 6—10) in Beziehung gesetzt war zu den προτάσεις des rhetorischen Syllogismus, des Enthymems, als welche εἰκός, σημεῖον, τεκμήριον (1357 a 32—b 21) charakterisiert werden. Man wird sich durch diesen Mörtel der Komposition nicht über den wahren Sachverhalt täuschen lassen. Denn die Lehre von den Zielpunkten der Rede bildet zwar die Voraussetzung für die πίστεις, hat aber mit ihnen selbst schlechterdings nichts zu tun. Wir erinnern hier an unsere obige Bemerkung, daß Aristoteles, wenn er in dem Enthymem den Kern der rednerischen Tätigkeit sah, einen Teil der rhetorischen Doktrin, eben die Lehre von den πίστεις, zur Hauptsache machte und nun genötigt war, das sonstige Material, so gut es ging, unterzubringen. Äußerlich schloß Aristoteles sich an die Einteilung der Isokrateer an

*ἄτεχνοι* — *νόμοι, μάρτυρες, βάσανοι, ὅρκοι* etc.

*ἔντεχνοι πίστεις* — *ἦθος*, *πάθος*, *πρᾶγμα* (*σημεῖα, εἰκός, τεκμήριον, παράδειγμα*)

Von allen diesen Dingen aber wird zunächst überhaupt nicht gehandelt, statt dessen aber springt die Erörterung über zu den Zielpunkten. Einen Weg des Verständnisses für diese Komposition eröffnet hier Anaximenes. Auch dieser teilt ja mit Aristoteles das Bestreben der Klassifizierung und Unterordnung in einem für uns befremdlichem Maße. Dieser ordnet nämlich die Zielpunkte unter die beratende Rede, das *αὔξειν* unter die Lob- und Tadelrede, das gesamte Gebiet der *πίστεις* aber unter die Gerichtsrede (35, 16 ff.). Die *πίστεις* selbst teilt er ein in

*ἐπίθετοι* — *δόξα, μαρτυρίαι, βάσανοι, ὅρκοι*

*ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων* etc. — *εἰκός, παράδειγμα, τεκμήριον, σημεῖον, ἐνθύμημα, γνώμη.*

Daher erklärt es sich, daß Aristoteles *πίστεις* im eigentlichen Sinne nur behandelt unter der Rubrik der Gerichtsrede, hier aber auch wirklich und mit Absicht. Denn alle jene charakterisierten Ausführungen über die Psychologie des Deliktes, des Delinquenten und des Objekts des Delikts, nicht minder auch die Erörterungen der Lust und der Selbstbehauptung haben mit dem Zielpunkt des *δίκαιον* gar nichts zu tun, sie dienen aber der objektiven Analyse des Falles. Hier behandelt Aristoteles in der Tat, wenn auch der ausdrückliche Hinweis fehlt und das Verhältnis dieser Partien zu dem Zielpunkt des *δίκαιον* überhaupt ganz im Unklaren bleibt, die Lehre vom *εἰκός*, wie im einzelnen gezeigt worden ist. Er tut es hier, weil die Theorie auf diese Dinge gerade in dieser Rubrik einging. Deswegen folgt auch hier die Besprechung der *πίστεις ἄτεχνοι*, im Widerspruch mit der mühsam konstruierten Disposition, im Einklang aber mit seiner tatsächlichen Praxis, die überhaupt von *πίστεις* nur bei der Gerichtsrede spricht. Es heißt von den *ἄτεχνοι πίστεις* gleich zu Beginn des Kapitels XV, daß sie *ἴδιαι τῶν δικανικῶν* sind, tatsächlich aber wird auch das *προτρέπειν* und *ἀποτρέπειν* in einem Beispiel und auch ausdrücklich herangezogen.[1]) Wir dürfen nicht vergessen, daß alle diese Unterordnungen immer nur a potiori zu verstehen sind. Dieses Schlußkapitel des ersten Buches hat einen von den übrigen stark abweichenden Charakter. Es verläßt den Boden ruhiger Sachlichkeit und bietet eine Anweisung

1) Marx 288.

praktischer Rabulistik und skrupelloser Verdrehung.[1]) Man darf annehmen, daß dieser Teil der Aufgabe den Aristoteles am wenigsten zur selbständigen Durcharbeitung reizte und daß ein enger Anschluß an Inhalt und Lehrvortragsform der vorhandenen Theorie vorliegt. Mit den Mitteln unserer Kenntnisse können wir freilich nur die inhaltliche Übereinstimmung der Lehre von den *βάσανοι* mit dem von Anaximenes darüber Bemerkten (50 f.) konstatieren.

Aristoteles hat sich einmal (*Γ* XIII) sehr hart und abfällig über die Sucht gewisser Rhetoren nach immer neuen Einteilungen und Unterordnungen ausgsprochen und auf die lächerliche Freude an neugewonnenen Termini verwiesen, denen nicht eine in der Sache begründete, auf differentia specifica und Gemeinsamkeit beruhende *διαίρεσις* entspricht. Er nennt da die attischen Rhetoren Theodorus und Likymnios und spricht die Mahnung aus *δεῖ δὲ εἶδός τι λέγοντα καὶ διαφορὰν ὄνομα τίθεσθαι· εἰ δὲ μή, γίνεται κενὸν καὶ ληρῶδες.* Er scheint sich selbst nicht bewußt gewesen sein, in wie hohem Grade er gerade hierin ein Kind seiner Zeit war. Der moderne Leser seiner Rhetorik wird durch nichts mehr am Verständnis des Werkes gehindert als durch gerade dieses Bestreben, überall Klassifizierungen, Dispositionen und Verteilungen vorzunehmen und die einmal gewonnenen auf neue Gebiete zu übertragen. Dieses Streben, um jeden Preis zu gliedern und ja nicht unzusammenhängende Einzelbetrachtungen zu bieten, führt dazu, daß Heterogenes mühsam durch dialektische Brücken verbunden wird, dasselbe Material an verschiedenen Orten behandelt oder auseinandergerissen wird. Wie sehr viel befriedigender wäre für unser Gefühl die äußere Gestalt des ersten Buches, wenn eine rhetorische Wertlehre im Anschluß an die *τέλη* gesondert gegeben und an anderer Stelle das *αὔξειν* mit seinem Gegenteil in seiner rhetorischen Verwendbarkeit gekennzeichnet würde. Wir sähen dann am liebsten völlig scharf geschieden davon eine Methodik des sachlichen Beweises, aufgebaut auf den vielverzweigten Bedingungen menschlichen Handelns. Auch im Einzelmaterial würden wir gern die sich häufenden und den Leser mehr verwirrenden als fördernden Gegenüberstellungen und Einordnungen unter künstlich geschaffene Rubriken missen. So aber scheint sein Verfasser, hierin dem Autor der Kritik der reinen Vernunft nicht unähnlich, eine seltsame Freude gehabt zu haben, das komplizierte Räderwerk eines durch die Bedürfnisse des Stoffes und

---

1) Notandum Aristotelem in hoc capite apprime rhetorum vestigia premere, cum et quae ab re et quae contra rem argumenta conferri possint, pluribus exponat (Spengel Kommentar 192).

der formellen Darstellung nicht geforderten dialektischen Schematismus schnurren zu lassen. Ähnliche Ansätze zu künstlichen Unterordnungen zeigt die Rhetorik des Anaximenes. Wir verdanken es vermutlich nur der geringeren dialektischen Schulung ihres Autors, daß diese Einschachtelungen hier nur dekretiert, nicht aber tatsächlich durchgeführt werden, wir also das Material selbst ohne solche Hemmungen unschwer fassen können. Der tiefere Grund dieser schriftstellerischen Neigung wird nicht zweifelhaft sein: Er ist in der Vorstellung von dem schriftstellerischen Kunstwerk als eines lebendigen Leibes mit Kopf, Rumpf, Hand und Fuß gegeben. Die Materie gilt als umso lebendiger und wirkungsvoller verarbeitet, je subtiler sie gegliedert und verästelt wird. Das äußere Zusammenleimen heterogener Stoffmassen ist verpönt, und der Kenner verfolgt lieber an einem Tragelaph die Keime zu organischen Bildungen, als daß er sich bei einer rudis indigestaque moles beruhigen könnte.

## Das zweite Buch.

**18.** Die Komposition des zweiten Buches der aristotelischen Rhetorik hat zu den schwersten Bedenken Anlaß gegeben. Nachdem nämlich die *εἴδη* des Enthymems nur insoweit behandelt waren, als sie *ἴδια ἑκάστου γένους* waren, die Besprechung der *κοινά* nur gelegentlich, soweit sie sich von selbst bot, stattfand, sehen wir plötzlich mit Beginn des zweiten Buches den Faden der Disposition ganz abgerissen. Spengel hat mit Nachdruck auf diesen Mangel der Komposition aufmerksam gemacht und die Interpreten zur Erklärung aufgefordert.[1]) Dann haben Vahlen[2]), Roemer[3]) und Marx[4]) sich mit der Sache befaßt. Durch eine schärfere Fassung des Begriffes *ἦθος* kann, wie ich glaube, hier in einigen Punkten Klarheit erzielt werden. Dabei wird man nicht umhin können, in wesentlichen Punkten die bisherige Interpretation der in Betracht kommenden Stellen zu verlassen. Aristoteles wendet sich plötzlich von den *πραγματικαὶ πίστεις* zu den beiden anderen Bewährungen der Rede, deren Erörterung im Anfang in Aussicht gestellt war. Dabei hat man längst gesehen, daß zwischen dem ersten und dem 18. Kapitel ein enger Zusammenhang stattfindet. Wir können nicht umhin, diese entscheidenden Stellen noch einmal vorzulegen:

---

1) Über die Rhet. des Ar. 483 ff.

2) Zur Kritik aristotelischer Schriften. Sitzungsber. der Wiener Akad. phil.-hist. Kl. XXXVIII 1861 p. 121 ff.

3) praefatio der Ausgabe p. XCVII² ff. 4) a. a. O. 289 ff.

I. 1377b 21ff. Ἐπεὶ δὲ ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν) ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ 1. αὑτὸν ποιόν τινα καὶ 2. τὸν κριτὴν κατασκευάζειν. πολὺ γὰρ διαφέρει πρὸς πίστιν, μάλιστα μὲν ἐν ταῖς συμβουλαῖς, εἶτα καὶ ἐν ταῖς δίκαις, τό τε ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα καὶ τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πως διακεῖσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ τούτοις ἐὰν καὶ αὐτοὶ διακείμενοί πως τυγχάνωσιν. τὸ μὲν οὖν ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς συμβουλάς ἐστιν, τὸ δὲ διακεῖσθαί πως τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς δίκας. οὐ γὰρ ταὐτὰ φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζομένοις καὶ πράως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα. τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι, περὶ οὗ ποιεῖται τὴν κρίσιν, ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι τοὐναντίον· καὶ τῷ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, ἐὰν ᾖ τὸ ἐσόμενον ἡδύ, καὶ ἔσεσθαι καὶ ἀγαθὸν ἔσεσθαι φαίνεται, τῷ δ' ἀπαθεῖ καὶ δυσχεραίνοντι τοὐναντίον· τοῦ μὲν οὖν αὐτοὺς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας τρία ἐστὶ τὰ αἴτια· τοσαῦτα γάρ ἐστι δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὔνοια· διαψεύδονται γὰρ περὶ ὧν λέγουσιν ἢ συμβουλεύουσιν ἢ δι' ἅπαντα ταῦτα ἢ διὰ τούτων τι. ἢ γὰρ δι' ἀφροσύνην οὐκ ὀρθῶς δοξάζουσιν, ἢ δοξάζοντες ὀρθῶς διὰ μοχθηρίαν οὐ τὰ δοκοῦντα λέγουσιν, ἢ φρόνιμοι μὲν καὶ ἐπιεικεῖς εἰσὶν ἀλλ' οὐκ εὔνοι, διόπερ ἐνδέχεται μὴ τὰ βέλτιστα συμβουλεύειν

XVIII 1391b 8ff. Ἐπεὶ δ' ἡ τῶν πιθανῶν λόγων χρῆσις πρὸς κρίσιν ἐστί (περὶ ὧν γὰρ ἴσμεν καὶ κεκρίκαμεν, οὐδὲν ἔτι δεῖ λόγου) ἔστι δ' ἐάν τε πρὸς ἕνα τις τῷ λόγῳ χρώμενος προτρέπῃ ἢ ἀποτρέπῃ, οἷον οἱ νουθετοῦντες ποιοῦσιν ἢ πείθοντες (οὐδὲν γὰρ ἧττον κριτὴς ὁ εἷς· ὃν γὰρ δεῖ πεῖσαι, οὗτός ἐστιν ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κριτής) ἐάν τε πρὸς ἀμφισβητοῦντα ἐάν τε πρὸς ὑπόθεσιν λέγῃ τις ὁμοίως· τῷ γὰρ λόγῳ ἀνάγκη χρῆσθαι καὶ ἀναιρεῖν τὰ ἐναντία, πρὸς ἃ ὥςπερ ἀμφισβητοῦντα τὸν λόγον ποιεῖται. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς· ὥςπερ γὰρ πρὸς κριτὴν τὸν θεωρὸν ὁ λόγος συνέστηκεν. ὅλως δὲ μόνος ἐστὶν ἁπλῶς κριτὴς ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀγῶσιν ὁ τὰ ζητούμενα κρίνων· τάτ ε γὰρ ἀμφισβητούμενα ζητεῖται πῶς ἔχει, καὶ περὶ ὧν βουλεύονται. περὶ δὲ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας ἠθῶν ἐν τοῖς συμβουλευτικοῖς εἴρηται πρότερον, ὥστε διωρισμένον ἂν εἴη πῶς τε καὶ διὰ τίνων τοὺς λόγους ἠθικοὺς ποιητέον. ἐπεὶ δὲ περὶ ἕκαστον μὲν γένος τῶν λόγων ἕτερον ἦν τὸ τέλος, περὶ ἁπάντων δ' αὐτῶν εἰλημμέναι δόξαι καὶ προτάσεις εἰσὶν ἐξ ὧν τὰς πίστεις φέρουσιν καὶ συμβουλεύοντες καὶ ἐπιδεικνύμενοι καὶ ἀμφισβητοῦντες, ἔτι δὲ ἐξ ὧν

*γιγνώσκοντας. καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν. ἀνάγκη ἄρα τὸν ἅπαντα δοκοῦντα ταῦτ' ἔχειν εἶναι τοῖς ἀκροωμένοις πιστόν. ὅθεν μὲν οὖν φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φανεῖεν ἄν, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς διῃρημένων* (I, 9) *ληπτέον· ἐκ γὰρ τῶν αὐτῶν κἂν ἕτερόν τις κἂν ἑαυτὸν κατασκευάσειε τοιοῦτον· περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον. ἠθικοὺς τοὺς λόγους ἐνδέχεται ποιεῖν, καὶ περὶ τούτων διώρισται, λοιπὸν ἡμῖν διελθεῖν περὶ τῶν κοινῶν.*

Daß, kaum nachdem das *ἦθος* und das *διαθεῖναι τὸν ἀκροατήν* erwähnt ist, sofort der Versuch gemacht wird, das erstere in eine gewisse Beziehung zum *γένος συμβουλευτικόν*, das letztere in eine solche zum *δικανικόν* zu setzen, darf uns bei der ganzen Komposition des Werkes nicht Wunder nehmen. Was nun den Inhalt des Begriffes *ἦθος τοῦ λέγοντος* anlangt, so hatten wir bei dem ersten Buche Gelegenheit, zu erkennen, daß hier eine Umsetzung der *δόξα ἐπιεικής* aus dem Gebiete der *ἄτεχνοι πίστεις* in die *ἔντεχνοι* vorliegt. Die der Rede selbst immanentes Vertrauen einflößende, sittliche Persönlichkeit des Redners kann nun nicht wohl von anderen Werten dirigiert sein als die Rede selbst. Die rhetorische Wertlehre ist naturgemäß dieselbe für die Rede und für den Redner. In Kapitel 9 hatte Aristoteles bereits darauf hingewiesen, daß die Begriffe *ἀρετή — κακία, καλόν — αἰσχρόν*, deren Besprechung in der Rubrik des *γένος ἐπιδεικτικόν* stattfindet, auch zugleich für das *ἦθος τοῦ λέγοντος* bestimmend sind (1366 a 25 ff.). *Ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἡμᾶς τε καὶ ἄλλον ἀξιόπιστον δυνησόμεθα ποιεῖν πρὸς ἀρετήν.* Man sieht nicht ein, was sonst noch als Material für die Darstellung des *ἦθος* übrig blieb, und Aristoteles tut wohl daran, sich am Ende der aus II, 1 zitierten Stelle einfach auf jenes Kapitel, das implicite und explicite bereits die Bedingungen des *ἦθος τοῦ λέγοντος* mit enthält, zu beziehen. Zugleich wird dabei auch die doppelte Verwendbarkeit des Stoffes in annähernd gleicher Weise hervorgehoben. Was den übrigen Inhalt des ersten Kapitels anlangt, so wird man gut tun, sich die Ausführungen des Anaximenes über die *δόξα* ins Gedächtnis zurückzurufen. Denn auch dieser fordert, daß der Sprecher als ein *ἔμπειρος* erscheint, und es ist offenbar nichts weiter als eine Übertragung dieser Forderung, wenn Aristoteles die *φρόνησις* in dieser Rubrik berücksichtigt. Anaximenes fordert eine Darlegung darüber, daß es dem Sprecher selbst darauf ankommt, die Wahrheit zu sagen, ein Gesichtspunkt, der die Voraussetzung für Aristoteles bildet. Das *ἦθος* ist *φρόνησις, ἀρετή, εὔνοια*, das Gegenteil davon wird als *διαψεύδεσθαι* gekennzeichnet und hat je nach dem Fehlen einer der drei genannten Erfordernisse einen dreifachen Grund.

Seltsamerweise ist aber bei Aristoteles an einer Stelle der Begriff der *δόξα* erhalten geblieben: *ἀνάγκη ἄρα τὸν ἅπαντα δοκοῦντα ταῦτ' ἔχειν εἶναι τοῖς ἀκροωμένοις πιστόν.*

Wir wenden uns nun zu dem Satzungeheuer in Kap. XVIII, als dessen Nachsatz erscheint *ὥστε διωρισμένον ἂν εἴη πῶς τε καὶ διὰ τίνων τοὺς λόγους ἠθικοὺς ποιητέον.* Schon eine flüchtige Vergleichung von I und XVIII lehrt, daß die spätere Stelle dazu bestimmt ist, die frühere aufzunehmen. Hier ist nun vollkommene Klarheit über den Begriff des *ἦθος* die unerläßliche Vorbedingung zum Verständnis. Wir wissen jetzt, so schließt Aristoteles ab, wie wir die Rede „ethisch" machen können. Das Adjektiv *ἠθικός*, das uns noch öfters begegnen wird, bezeichnet nichts anderes als das, was das *ἦθος τοῦ λέγοντος* hat. Auf die sittlich persönliche Durchdringung der Rede ist es abgesehen. Von den *πάθη* und *ἤθη* ist nicht die Rede. Zur Bestimmung dieser sittlichen Persönlichkeit wird hier aber ein neuer Beitrag geliefert: die *ἤθη τῶν πολιτειῶν.* Schon in Kapitel 8 des ersten Buches hatte Aristoteles diese sittlichen Ideale der einzelnen Verfassungsformen gekennzeichnet und ihren Wert als *τέλη* der Rede hervorgehoben. Er hatte zugleich (1366 a 9 ff.) betont, daß ja die Rede nicht allein sachlich beweisend ist, sondern daß es auch *πίστεις δι' ἠθικοῦ* gibt. *Τῷ γὰρ ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα πιστεύομεν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἂν ἀγαθὸς φαίνηται ἢ εὔνους ἢ ἄμφω.* Aus diesem Grunde müsse der Redner die *ἤθη*, die sittlichen Ideale der Verfassungsformen kennen und nicht nur seiner Rede selbst als Normen zugrunde legen, sondern auch sie selbst persönlich aufweisen. Es war also durchaus erwünscht, daß Aristoteles auch im Zusammenhang des *ἦθος* auf die politische Ethik des Redners als auf eine bereits erledigte Aufgabe hinwies, und die in Kap. I allein herangezogene individuelle Wertung erhält hierdurch ihre Ergänzung. Daß aber überhaupt das *ἦθος* behandelt wird, das hat seinen Grund in der Bedeutung der *κρίσις* für die Rede, und dieser Gesichtspunkt eröffnet die langatmige, schleppende Periode, wobei wir wiederum das Bestreben beobachten, Klassifizierungen dieser *κρίσις* nach den Gesichtspunkten der drei *γένη* und der Einzahl oder Mehrzahl der Richtenden vorzunehmen. Nachdem Aristoteles hiermit einen Abschluß des *ἦθος τοῦ λέγοντος* erreicht hat, geht er zu den *κοινὰ εἴδη* über, und er tut das m. E. durchaus angemessen, indem er darauf hinweist, daß die einzelnen *τέλη* für die *γένη* zur Besprechung gekommen sind, desgleichen das *ἦθος τοῦ λέγοντος*, nunmehr also zu den *κοινὰ εἴδη* übergegangen werden kann. Wir halten also als Ergebnis fest, daß

die Rubrik der Disposition: ἦθος τοῦ λέγοντος in durchaus sachgemäßer Weise unter Berufung auf die im ersten Buch bereits gegebene Wertlehre erledigt wird und daß von diesem ἦθος τοῦ λέγοντος auf das schärfste das διαθεῖναι τὸν ἀκροατήν, wie es in der Lehre von den πάθη und ἤθη vorgetragen wird, zu scheiden ist. Jedoch bin ich genötigt, noch in einem anderen wesentlichen Punkte von der herrschenden Interpretation des zweiten Buches abzuweichen. Es hat nämlich Spengel ein großes Gewicht gelegt auf die Störung der Disposition, die er in dem ungehörigen Einschub der πάθη und ἤθη in die πίστεις πραγματικαί mit Recht erblickte. Er hat ferner die Rekapitulation beanstandet, indem nicht nur die ἠθικοί, sondern auch die παθητικοὶ λόγοι erledigt worden seien, eine unseres Erachtens zu Unrecht erhobene Beschuldigung, da das ἠθικοί mit den πάθη und ἤθη überhaupt nichts zu tun hat. Nach seiner Ansicht hat Aristoteles die πραγματικαὶ πίστεις zuerst erledigt und ist dann erst zu dem übergegangen, was jetzt in II 1—17 steht, wobei er zugleich auf die Variante II 1 und 18 aufmerksam machte, die die Einleitung dazu gebildet habe und ferner, m. E. sehr zu Unrecht, auch den Hinweis auf die ἤθη τῶν πολιτειῶν, der sich in dieser vorgeblichen Einleitung findet (1391 b 20—24), für die Darstellung der ἤθη selbst in Anspruch nahm. Spengels Ansicht hat Vahlen eingehender zu begründen gesucht. Er läßt diese Stelle unmittelbar auf die Darstellung der ἤθη folgen und sieht in dem Vorhergehenden nichts als eine erweiterte Paraphrase der Worte II 1 1377 b 21. Im übrigen schließt er den Übergang zu den κοινά, der sich 1391 b 24 II 18 findet, direkt an den zu Beginn von II 1 gegebenen Abschluß der ἴδιαι προτάσεις an und sieht in dem auch hier begegnenden Hinweis auf die ἠθικοὶ λόγοι eine von dem Redaktor, der den Einschub von II 1—18 vorgenommen habe, eingeschwärzte Zutat. Roemer dagegen sieht in der doppelten Rezension II 1 und II 18 einen Beweis für seine allgemeine Ansicht von der Textgeschichte der aristotelischen Rhetorik, wonach der uns überkommene Text von ungeschickter Hand aus einem ausführlicheren und einem kürzeren Exemplar zusammengearbeitet sei. Die erweiterte Fassung von II 18 kommt also bei ihm mehr zu ihrem Recht als bei Spengel und Vahlen. Die ursprüngliche Stelle für sie glaubt er in der Einleitung zu den πάθη und ἤθη gegeben. Im einzelnen klingt die spezielle Ansicht über die Konservierung dieser Dublette nicht sehr überzeugend: Sed haec tota particula prorsus alieno loco interposita quomodo accrevit nostrae recensioni? Nisi egregie fallor hoc. Librarium enim eadem vocula

in initio posita male habuit ἐπεὶ δὲ — ἐπεὶ δέ. Errore perspecto iam missum fecit, quod exarare inceperat nectamen particulam incommodam delevit, ne exemplaris elegantia minueretur.

Ich kann den Ansichten der angeführten Gelehrten nicht beistimmen und will versuchen, unter Zugrundelegung der oben entwickelten Anschauungen über den Begriff des ἦθος τοῦ λέγοντος den Absichten der Komposition des zweiten Buches nachzugehen. Zunächst kann ich ein Abhängigkeitsverhältnis von II 1 und II 18, es falle nun zugunsten der ersten oder der späteren Stelle die Entscheidung aus, schlechterdings nicht zugeben. Man erwäge nämlich, daß die Bestimmung der κρίσις in II 18 eine nicht nach Redaktorweisheit schmeckende Tiefe der Auffassung verrät, durch die sie den Worten in II 1 entschieden überlegen ist und andererseits der Klassifizierungslust recht die Zügel schießen läßt. In diesem Punkte scheint mir Roemer richtiger gesehen zu haben als Spengel und Vahlen, und wenn Marx[1]) sich dem Werte dieser Ausführungen zwar nicht verschließt, aber sie für ganz unpassend in der Rekapitulation der ἤθη hält, so ist darauf zu erwidern, daß die ἤθη, die mit den πάθη behandelt werden, mit dem ἦθος τοῦ λέγοντος auch nicht das Allergeringste zu tun haben und daß diese Rekapitulation sich bezieht auf die in Kap. I gegebene Erörterung des ἦθος τοῦ λέγοντος und die rhetorische Behandlung dieses Elements in wörtlichem Anschluß an Kap. I mit der hier tiefer gefaßten Bedeutung der κρίσις bei jeglicher Rede motiviert. Was nun dieses ἦθος τοῦ λέγοντος anlangt, so konnte darüber nach Erledigung der rhetorischen Wertlehre im ersten Buch unmöglich etwas sachlich Neues gesagt werden. Dem Aristoteles widerstrebt ein Geltendmachen von außen her, und er verbindet die δόξα ἐπιεικής, deren Inhalt ja nicht minder im Einklang stand mit der rhetorischen Wertlehre, als eine πίστις ἔντεχνος chemisch, nicht nur physisch mit der Rede selbst. Dabei ist wiederum weder II 1 noch II 18 zu missen. Denn ersteres Kapitel ist, wie wir sahen, in diesem Punkte weit ausführlicher, letzteres aber fügt die ἤθη τῶν πολιτειῶν hinzu, wobei es in beiden Fällen dem Autor nicht um neues Material, sondern um die ausdrückliche Fixierung einer bereits in anderem Zusammenhang implicite erledigten Rubrik zu tun war. Was nun die Komposition des Ganzen anlangt, so besteht Spengels Beobachtung natürlich ungeschmälert zu Recht. Wir wollen aber nicht einen Redaktor zum Prügelknaben machen, sondern unseren

---

1) a. a. O. 291 ff.

Tadel, wenn wir wirklich einen solchen zu äußern Verlangen haben, an die richtige Adresse richten. Wir haben bereits bei der Analyse des ersten Buches zu zeigen versucht, daß die Füllung der Disposition, wie sie im Anfang vorgezeichnet wird, eine sehr heterogene ist. Eine Akzeptierung der Spengelschen Anordnung würde nur einen unmittelbar in die Augen fallenden Fehler im Sinne jener Disposition beseitigen, würde aber die für unser Empfinden nun einmal überaus gequälte Anordnung des Stoffes so belassen müssen, wie sie der Autor aus Motiven, denen wir uns bemüht haben nachzugehen, beliebt hat. Schließlich aber würde die Spengelsche Ausscheidung von Kap. I—XVII uns in eine noch größere Verlegenheit setzen, da wir doch einen passenden Platz für diese Ausführungen in Bereitschaft halten müßten. Ein solcher aber ist nicht auszumachen. Wer dem Bisherigen mit Zustimmung gefolgt ist, für den bedarf es keines Hinweises mehr, daß gerade hier am Anfang des zweiten Buches die Rubrik *ἦϑος τοῦ λέγοντος* ihre Erledigung fand, weil eben hier die im Verlaufe von Buch I ausführlich vorgetragene Wertlehre noch in frischem Gedächtnis ist, für die schriftstellerische Erledigung hier also das Entgegenkommen des Lesers am größten ist, auf das bei dieser Rekapitulation — denn um nichts mehr kann es sich ja handeln — unbedingt zu rechnen ist. Das Zutagetreten der sittlichen Persönlickeit in der Rede ist ein für die *κρίσις* günstiges Moment, das über das kalt objektive *ἀποδεικνύναι* hinausführt. Im Zusammenhang damit kommt Aristoteles naturgemäß auch auf das zweite Mittel zu sprechen, das gleichfalls eine nicht sachliche *πίστις* darstellt, das *διαϑεῖναί πως τὸν ἀκροατήν*. Diese Erörterung stellt eine Einlage dar in die Bestimmung des *ἦϑος τοῦ λέγοντος*, auf das es Aristoteles ungleich mehr ankommt. Bei dem Übergang zu den *κοινά* gedenkt der Schriftsteller nur des im Anschluß an die *ἴδια* behandelten *ἦϑος*. Die Beeinflussung des Richters durch Stimmungsmomente und Erregung von Leidenschaften ist Aristoteles, wie er vor Beginn seiner Aufgabe ausführt, etwas durchaus Unsympathisches. Er sieht mit Bedauern die Rhetorik seiner Zeit gerade um diese Dinge bemüht, wünscht aber die Möglichkeit zur Anwendung derartiger Praktiken durch eine gute Gesetzgebung beseitigt. Wir verstehen nur aus dieser starken Antipathie gegen diesen Teil seiner Aufgabe, daß er im Grunde etwas ganz anderes geboten hat als das, was die Rubrik der Rhetorik unmittelbar zu fordern schien. Geflissentlich vermeidet Aristoteles in den Darlegungen der *πάϑη* und *ἤϑη* jeden nur einigermaßen klärenden Hinweis, in welchem Sinne denn diese Ausführungen für den Rhetor und Redner

in Betracht kommen. Lediglich durch die Einleitung erfahren wir wenigstens die Flagge, unter der sie segeln. Es handelt sich um die Füllung der dritten Rubrik, die Erregung gewisser Dispositionen des Hörenden, die als solche zu trennen ist von dem sachlichen Beweis und von der sittlichen Normierung des Redenden selbst. Es findet also hier ein Schema seine Anwendung, das Aristoteles einmal beiläufig zu Beginn des dritten Kapitels des ersten Buches anzieht: *Σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν.* Auch hierbei trifft es sich, daß dieses Material bereits früher heranzuziehen war. Die Behandlung des εἶδος für das γένος δικανικόν, des δίκαιον, schließt, wie wir sahen, nicht nur eine Wertlehre, sondern auch eine Beweistechnik im Anschluß an das Εἰκός in sich. Bei dieser Gelegenheit fand sich das πάθος angeführt als objektives Motiv zur Begehung einer Tat. Diese allgemeine Disposition schied sich in Kap. X 1369 a 18 ff. in ἤθη und πάθη, eine nähere Erörterung behielt sich der Autor für später vor. Sie wird hier gegeben in Form einer Psychologie der πάθη und ἤθη in äußerem Anschluß an die Forderung des διαθεῖναί πως τὸν ἀκροατήν, wie sie schon Plato in demselben Zusammenhang gefordert hatte, ist aber in gleicher Weise verwendbar für die objektive Konstruktion. Da Aristoteles es unterläßt, das Material mit einer rhetorischen Gebrauchsanweisung zu verbinden, so ist es erlaubt, milder über die Inhaltsangabe dieser Stelle bei Quintilian zu denken, die u. a. gerade deshalb, weil sie nur eine Verwendung zur objektiven Beweiskonstruktion kennt, befremdet[1]) und von Roemer als Beweis seiner These angeführt wird, daß unser Exemplar der aristotelischen Rhetorik ein verkürzter Auszug der echten Vorlage sei.[2]) Quintilian nämlich sagt im Zusammenhang der εἰκότα bei der Rubrik der Argumenta V, 10, 15 ff. 'Debet enim nota esse recte argumenta tractaturo vis et natura omnium rerum, et quid quaeque earum rerum efficiat; hinc enim sunt, quae εἰκότα dicuntur'. Diese Credibilia sucht er nach ihrer Verbindlichkeit in drei Gruppen einzuteilen und fährt dann fort: 'Ideoque Aristoteles in secundo de Arte rhetorica libro diligentissime est executus, quid cuique rei et quid cuique homini soleret accidere, et quas res quosque homines quibus rebus aut hominibus vel conciliasset vel alienasset ipsa natura: ut divitias quid sequatur aut ambitum

---

1) Spengel Kommentar 247 f. Über das Verhältnis Quintilians zur Rhetorik des Aristoteles vgl. Angermann, De Aristotele rhetorum auctore. Diss. Lips. 1904, 28 ff.

2) ll. p. LXXXVII ff.

aut superstitionem, quid boni probent, quid mali petant, quid milites, quid rustici, quo quaeque modo res vitari vel appeti soleat. verum hoc exsequi mitto; non enim longum tantum, sed etiam impossibile ac potius infinitum est, praeterea positum in communi omnium intellectu. si quis tamen desideraverit, a quo peteret ostendi'. Daß Quintilian oder vielmehr sein Gewährsmann die betreffenden Ausführungen des Aristoteles als um der Gewinnung von *εἰκότα* willen geschehen anführt, befremdet insofern, als der eigentliche Zweck an dieser Stelle ein anderer ist. Da aber auch Aristoteles die Verwendbarkeit seiner Essays in jenem Sinne betont, so liegt nicht ein Fehler, wohl aber eine Ungenauigkeit vor. Schwerer wiegt ein zweites Bedenken. In der Inhaltsangabe des Quintilian erkennen wir außer der Berücksichtigung der divitiae kaum etwas von dem ursprünglichen aristotelischen Gut. Man müßte also schon, wie es vor Roemer die opinio vulgata war, eine schwere Nachlässigkeit oder einen erheblichen lapsus memoriae dem Quintilianus ankreiden. Ich glaube jedoch mit Angermann an eine dritte Möglichkeit, daß die Inhaltsangabe des römischen Rhetors in einer Ausdrucksweise, deren Mißverständlichkeit ohne Frage zuzugeben ist, im Sinne der aristotelischen Behandlung des Stoffes, im einzelnen jedoch frei, Beispiele einer solchen Charakterologie beliebig bildet. Sie will den unermeßlichen Stoff, dem jeder vermöge des gesunden Menschenverstandes leicht weiter nachgehen kann, hier nicht wirklich in Angriff nehmen. Für einen Interessenten hat sie aufgezeigt, a quo peteret.

Wichtiger ist für uns die Frage, in welcher Weise das *διαθεῖναι τὸν ἀκροατήν* überhaupt durch Verwendung der *ἤθη* möglich war. Am Ende von Kap. XIII schließt Aristoteles die Skizze der *νέοι* und der *πρεσβύτεροι* mit den Worten ab: *Τῶν μὲν οὖν νέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τὰ ἤθη τοιαῦτα, ὥςτ' ἐπεὶ ἀποδέχονται πάντες τοὺς τῷ σφετέρῳ ἤθει λεγομένους λόγους καὶ τοὺς ὁμοίους, οὐκ ἄδηλον πῶς χρώμενοι τοῖς λόγοις τοιοῦτοι φανοῦνται καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ λόγοι*, eine Bemerkung, die zu jenen berüchtigten Überleitungen des aristotelischen Textes gehört, aus denen selten der Leser eine klarere Einsicht davonträgt. Quintilianus behandelt VI 2 unter den affectus den proprie affectus (20), das *πάθος*, klar und führt als Beispiele der *πάθη* ira, odium, metus, invidia, miseratio an. Die allgemeine Einleitung ist ähnlich angelegt wie bei Aristoteles, sie exemplifiziert, wie auch Aristoteles, mit Dingen, die zu den *πάθη* gehören, um den 'argumenta ex causa' gegenüber die Beeinflussung des Willens der Richter ins rechte Licht zu setzen: Probationes enim efficiant sane, ut causam

nostram meliorem esse iudices putent, affectus praestant, ut etiam velint; sed id, quod volunt, credunt quoque. Nam cum irasci, favere, odisse, misereri coeperunt: agi iam rem suam existimant, et sicut amantes de forma iudicare non possunt, quia sensum oculorum praecipit animus: ita omnem veritatis inquirendae rationem iudex omittit occupatus affectibus; aestu fertur et velut rapido flumini obsequitur. Mit dem ἦθος weiß Quintilian dann in der Folge nichts Rechtes anzufangen. Eine lateinische adäquate Übersetzung sei ausgeschlossen. Eher als 'mores' passe noch 'morum quaedam proprietates'; nam ipsis quidem omnis habitus mentis continetur. Cautiores voluntatem complecti quam nomina interpretari maluerunt. Affectus igitur hos concitatos, illos mites atque compositos esse dixerunt; in altero vehementer commotos, in altero lenes; denique hos imperare, illos persuadere, hos ad perturbationem, illos ad benevolentiam praevalere. Adiciunt quidam peritorum πάθος temporale esse ..... Quin illud adhuc adicio πάθος atque ἦθος esse interim ex eadem natura, ita ut illud maius sit, hoc minus, ut amor πάθος, caritas ἦθος. Die Unklarheit dieser Gegenüberstellungen kommt nicht allein auf das Konto der lateinischen Übersetzer. Der Anonymus Graeveni, dessen Doktrin als verhältnismäßig alt gelten darf, scheidet bei dem πιθανόν der διήγησις· τὸ μὲν ἦθος, εἰ ἄπλαστον φαίνοιτο, τὸ δὲ πάθος οὐ μόνον πείθει, ἀλλὰ καὶ ἐξίστησι (p. 369 Sp.-H.). Völlige Unklarheit aber tritt bei Quintilian dadurch ein, daß er das aristotelische, ethisch bestimmte ἦθος τοῦ λέγοντος, das der vir bonus hat, heranzieht und außerdem noch, um das Maß voll zu machen, an illa in scholis ἤθη erinnert, quibus plerumque rusticos, superstitiosos, avaros, timidos secundum condicionem propositionum effingimus. Nam si ἤθη mores sunt: cum hoc imitamur, ex his ducimus orationem. Gerade das möchten wir ja wissen, wie das ἦθος einmal ein Affekt neben dem πάθος im engeren Sinne ist und doch dann zugleich in irgend einer Weise mit den objektiven Charakterskizzen zusammenhängt, nicht minder auch, von welcher Art seine Wirkung ist. Roemer[1]) vermißt im Anschluß an die Quintilianstelle V 10, 15f. und ihre Kritik Beispiele der Verwendung dieser ἤθη in dem von Aristoteles gemeinten Sinne aus der Literatur der attischen Redner ita, ut iure quaerere liceat, quando unquam et apud veteres et apud nos orator in necessitatem adductus sit verba faciendi apud coetum, qui ex solis adulescentibus, senibus, adultis, nobilibus, divitibus, potentibus com-

1) p. XCII.

positus est? Quotiens ei offeretur occasio talis moratae orationis fingendae? Es leuchtet ein, daß an eine derartige Verwendung unmöglich gedacht ist.

Die einzige Möglichkeit, aus diesen Schwierigkeiten einen Ausweg zu finden, bietet sich, wie ich glaube, in der Lehre des Gorgias von der spezifischen Wirkung des Logos als einer κάθαρσις παθημάτων διὰ τῶν τοιούτων παθημάτων. Bei den πάθη im engeren Sinne ist der Prozeß ohne weiteres deutlich: Er beruht auf der geflissentlichen Förderung einer in dem Hörer liegenden Disposition zu Furcht, Zorn, Mitleid und dergleichen. Aber auch bei den ἤθη ist das Objekt der Überredung kein anderes als der Mensch schlechthin mit seinen Dispositionen. Der homöopathische Prozeß ist genau der gleiche, der Unterschied von πάθη und ἤθη aber ist genau der, den die Psychologie zwischen Affekten und Stimmungen macht. In beiden handelt es sich darum, daß Vorstellungs- und Wahrnehmungsgebilde in Verbindung treten mit wertenden Momenten des Gefühls und mit anderweitigen Assoziationen und dabei zugleich gewisse Verschmelzungen mit der Ichvorstellung eingehen. Die Stimmungen scheiden sich aber von den Affekten dadurch, daß sie in die Länge gezogene und abgeschwächte Affekte sind. Wie Quintilian, der manche zutreffende Einzelheiten berichtet, ohne zu einer klaren Gesamtauffassung vorzudringen, amor und caritas als ein πάθος und ἦθος derselben Sphäre gegenüberstellt, so entsprechen sich in diesem Sinne Zorn und Gereiztheit, Furcht und Ängstlichkeit. Die von Aristoteles skizzierten Charaktertypen bieten das Material zu der homöopathischen Katharsis der Stimmungen. Der Redner weiß in einem gegebenen Anlaß die der Jugend anhaftenden Gefühlsmomente in eine feste, durch persönliche Assoziationen mannigfacher Art fundierte Beziehung zu dem Ich des Hörers zu bringen, wobei es ganz irrelevant ist, ob dieser Hörer selbst ein junger ist oder nicht. Eine eindringende Erörterung aller der mit dem Reichsein verbundenen psychischen Verwicklungen liefert reichen Stoff, um bei gegebener Gelegenheit gewisse, mit dem persönlichen Leben des Hörers verbundene Gefühlsverwicklungen gegen oder für eine gewisse Person mobil zu machen. Auch ein harmloser Mensch, der nie nach den Siegeskränzen der Feldschlacht lüstern war, wird sich der συμπάθεια mit einem frisch verwegenen Haudegen nicht entziehen können, andererseits aber kann auch seine Genugtuung an ehrlich geleisteter Arbeit und seine pietätvolle Freude an altem, traditionellem Besitz angerufen werden zum Kampf gegen Windbeutel und Freibeuter. Von einer Angleichung an die zufällig vorhandenen

Charaktertypen der Hörer kann natürlich nicht die Rede sein. Daraus ergibt sich, inwiefern eine ausgedehnte, möglichst bunte, in dem einzelnen liebevoll durchverfolgte Charakterologie als Materialsammlung einzelner Züge dienen konnte, die, aus Anlaß des von dem Redner behandelten Stoffes ausgeführt, verwandte Saiten in der Psyche des Hörers zum Schwingen brachten. Zugleich ist damit die grundsätzliche Verschiedenheit dieses subjektiv-dynamischen ἦθος bestimmt erstens gegenüber dem objektiv konstruierenden und argumentierenden, das die gleichen Materialsammlungen benutzte, zweitens gegenüber dem sittlich normierten ἦθος τοῦ λέγοντος = δόξα, von dem es toto genere verschieden ist. Denn jene συμπάθεια, die der Redner zwischen dem persönlichen Bewußtsein des Hörers und dem fremden Stoff herzustellen bemüht ist, beruht auf ganz anderen Momenten, als solche bei dem aristotelischen ἦθος τοῦ λέγοντος wirksam werden in der Form von objektiven sittlichen Werten, die in der Persönlichkeit des Redenden verkörpert und damit die Rede durchdringend dem Hörenden Achtung abnötigen. Wer also bei dieser oder jener Stelle der attischen Redner von ἦθος redet, wird es nicht verübeln dürfen, wenn man seine Behauptung an dem bezeichneten Trilemma prüft.

Wir wenden uns nach diesen allgemeinen Erörterungen dem Inhalt dieser Kapitel im einzelnen zu. Bevor Aristoteles in die Erörterung der πάθη eintritt, gibt er ein dreifaches Schema ein, nach dem das hier in Betracht kommende Material jeweilen zu ordnen sei: λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς, πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσί, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι καὶ ἐπὶ ποίοις (1378 a 24 ff.). Man erkennt unschwer, daß hier nur eine spezielle Anwendung eines allgemeinen Schemas zugrunde liegt. Schon zu Beginn von I 3 hatte Aristoteles Redner, Stoff und Zuhörer geschieden, ohne daß diese Scheidung in jenem Zusammenhang von irgendwelchem Belang ist. Wir sahen, daß ἦθος, διαθεῖναι τὸν ἀκροατήν, πρᾶγμα auf eine ähnliche Gliederung zurückweist. Spengel[1]) verweist auf die Gliederung, die I 10 bis 12 im γένος δικανικόν statthat nach Täter, Vergehen und leidender Person. Alles das führt auf ein ganz allgemeines Einteilungsprinzip: handelndes Subjekt, sachlicher Inhalt der Tätigkeit, leidendes Objekt. Daß im Bereiche der πάθη diese Disposition nur unvollkommen durchgeführt wird, hat Roemer[2]) gezeigt und daraus wiederum auf stattgehabte Textkürzungen geschlossen. Jedoch darf sich der Leser der aristotelischen Rhetorik nicht darüber täuschen, daß die Fülle des

1) Kommentar 210. 2) a. a. O. LXI ff.

gebotenen Materials in einem beständigen Kampf liegt mit der verschwenderisch stets neue Triebe zeitigenden Klassifizierungslust. Ich kann daher irgendwelchen textkritischen Folgerungen aus diesem Sachverhalt nicht beitreten.

Unmöglich könnte nun irgend jemand, wenn er nichts weiter hätte als diese Essays über die πάϑη und ἤϑη, sich ein Bild davon machen, in welcher Weise das Material rhetorisch fruchtbar werden soll. Vergleicht man das gebotene Material mit dem anderwärts kenntlich gemachten Zweck, so kann kein Zweifel darüber sein, daß hier ein unleugbares Mißverhältnis obwaltet, an dessen Ausgleichung dem nicht in erster Linie rhetorisch-rabulistisch interessierten Aristoteles nichts gelegen war. Schwerlich sind diese feinen und feinsten psychologischen Verästelungen in dieser Form überhaupt rhetorisch verwendbar, und man darf billig bezweifeln, daß je ein Redner oder auch nur ein Rhetor direkte Förderung durch das Studium dieser Betrachtungen gewann. So klar die äußere Einbeziehung in die Disposition unseres Erachtens ist, so unzweifelhaft bleibt bestehen, daß hier schon ganz selbständige Literaturerzeugnisse sich von jeder organischen Verbindung mit rhetorischen Absichten losgelöst haben, und man begreift, daß die weitere Entwicklung, wie sie in Theophrasts ἠϑικοὶ χαρακτῆρες vorliegt, die künstlichen rhetorischen Krücken ganz wegwirft und diese Gebilde auf eigenen Beinen einhergehen läßt. Zu dieser Verselbständigung des ursprünglich im Schatten der Rhetorik liebevoll verarbeiteten Materials führte schon der Umstand, daß derselbe Stoff, wie überall, so auch hier ganz verschiedenen Zwecken dienstbar war, seine Zusammenfassung unter einer Rubrik daher nur ein Notbehelf der schriftstellerischen Darstellung war. Ein unbefangener Leser der Traktate über die πάϑη und ἤϑη würde, wenn man ihm die Frage der rhetorischen Verwendbarkeit überhaupt nahelegt, ohne Zweifel mit Quintilian weit eher ein Hilfsmittel der objektiven, am straffen Faden der Kausalität aufgereihten Beweisführung darin sehen als eine Anwendung zur subjektiven Erregung gewisser Dispositionen. Wir sahen, daß Aristoteles ausdrücklich diese doppelte Verwendbarkeit seinem Material zu sichern bestrebt ist, indem er πάϑη und ἤϑη zugleich im ersten Buch als objektive Motive der Tat einführt, eine nähere Behandlung aber erst gibt im Bereiche des διαϑεῖναί πως τὸν ἀκροατήν. Damit sind zwei Quellen aufgezeigt, aus denen der reichhaltige Strom dieser Ausführungen fließt, die Konstruktionen der Εἰκός-Technik und die rhetorische Verarbeitung der Katharsislehre. Daß Thrasymachos und Gorgias auf die Erregung von ἔλεος und

φόβος ihr Augenmerk richteten, ist gewiß. Daß ihre praktischen Mustervorlagen und loci communes wertvolle Elemente für solche Studien boten, darf als ebenso gewiß gelten, wie daß es auch an gelegentlichen theoretischen Beobachtungen über die besonderen Mächte des Logos in dieser Hinsicht nicht fehlte. Der Zustand unseres Quellenmaterials gestattet nicht, diese Linie weiterzuverfolgen. Nicht minder aber muß man sich die Eigenart der objektiven Konstruktion eines Falles aus seinen psychologischen Motiven, wie sie im Anschluß an die sizilische Rhetorik geübt wurde, vergegenwärtigen, um über die Gestaltung dieser literarischen Erscheinungen zu einem Urteil zu kommen. Auf den Affekt der ὀργή in seiner Verbindung mit der ἡδονή war Aristoteles bereits I 11 zu sprechen gekommen in diesem Zusammenhang, und naturgemäß erscheint die Stelle 1370 b 10 ff. im wesentlichen wieder in 1378 b 1 ff., ebenso war die ὀργή in Kap. X des ersten Buches in dem allgemeinen Schema der Motive gewürdigt worden. Das Freund- oder Feindsein spielt, wie wir aus Antiphon erkennen, die größte Rolle in der Setzung bestimmter Voraussetzungen für das Geschehene, nicht minder auch kann die Furcht vor einer zu erwartenden Schädigung das Motiv zu einer Tat abgeben. Wenn Aristoteles 1382 b 4 ff. bei der Besprechung des φόβος sagt: Ἐπεὶ δ' οἱ πολλοὶ χείρους καὶ ἥττους τοῦ κερδαίνειν καὶ δειλοὶ ἐν τοῖς κινδύνοις, φοβερὸν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἐπ' ἄλλῳ αὐτὸν εἶναι, ὥστε οἱ συνειδότες πεποιηκότι δεινὸν φοβεροὶ ἢ κατειπεῖν ἢ ἐγκαταλιπεῖν, so erinnert man sich, daß auch die Mitwisserschaft an einer Tat bei Antiphon als ein solches Schema verwendet war.

Einen sehr gequälten und unbefriedigenden Eindruck machen die gelegentlichen Versuche, diese Kapitel über die πάθη in Buch II durch Rückbeziehungen in irgendwelchen Zusammenhang mit der Dispositionsrubrik zu bringen, ein unmögliches Beginnen, worüber auch die Annahme noch so umfangreicher Interpolationen nicht hinwegtäuschen kann. Die Affekte αἰσχύνη, ἔλεος und ζῆλος entbehren überhaupt einer solchen abschließenden Anweisung über ihre Verwendbarkeit. Dagegen heißt es am Ende der ganzen Darstellung ebenso allgemein wie unbefriedigend: δι' ὧν μὲν οὖν τὰ πάθη ἐγγίγνεται καὶ διαλύεται[1]), ἐξ ὧν αἱ πίστεις γίγνονται περὶ αὐτῶν, εἴρηται. Tatsächlich sind Anweisungen darüber, wie πάθη zu erregen seien und wie etwa mißliebige Gemütsdispositionen unschädlich gemacht werden können, auch nicht von ferne her gegeben werden. Die Worte ἐξ ὧν

1) ἀφαιρεῖσθαι τὴν χάριν (1385 a 13), πραΰνειν usw., διαλύειν auch 1382 a 18.

αἱ πίστεις γίγνονται περὶ αὐτῶν geben zu noch schwereren Bedenken Veranlassung. Schon Spengel hat[1]) das Unpassende des περὶ αὐτῶν gefühlt und eine Verbindung dieser Worte mit dem folgenden εἴρηται vorgezogen, ohne sein Mißfallen auch an dieser Ausdrucksweise zu verschweigen. Die Sache steht jedoch offenbar so, daß, wer immer der Verfasser dieser redigierenden Notiz ist, hier an die eigentlichen πίστεις der Sache dachte und als erledigt betrachtete das Material, aus dem die Beweisgründe in Rücksicht auf die πάθη der beteiligten Personen entnommen werden könnten. Gewiß ist ja auch das Erregen der πάθη im Hörer eine Bewährung der Rede, aber mit diesem Gedankengang kann unmöglich der Wortlaut dieser abschließenden Stelle in Einklang gebracht werden. Am Schlusse der Besprechung der ὀργή lesen wir die zwar an sich klare, aber in keiner Weise in organischer Verbindung mit dem gebotenen Material stehende Bemerkung: Damit ist aufgezeigt, welchen Leuten man zürnt, in welcher psychologischen Disposition man das tut und um welcher Dinge willen. Es ist offenbar, daß man durch die Rede die Hörer in einen Zustand versetzen muß, in dem sie wirklich zornig sind, die Gegner aber als solche darstellen, die an den Dingen schuldig sind, worüber man zürnt und als Leute, denen man zürnt (1380 a 1 ff.). Gerade über das 'Wie' dieses Prozesses würde hier ein Redner sich vergebens Rats erholen. Auch in der Ausdrucksweise befremdet es, daß dasselbe Wort κατασκευάζειν verwendet ist zur Bezeichnung der Beeinflussung des Hörers und der Darstellung des Gegners. Genauer ist in diesem Punkte die Abschließung des Affekts der χάρις (1385 a 30 ff.): δῆλον ὅτι ἐκ τούτων παρασκευαστέον (scil. die Hörer), τοὺς μὲν δεικνύντας ἢ ὄντας ἢ γεγενημένους ἐν τοιαύτῃ λύπῃ καὶ δεήσει, τοὺς δὲ ὑπηρετηκότας ἐν τοιαύτῃ χρείᾳ τοιοαῦτόν τι ἢ ὑπηρετοῦντας. Mit diesen Worten hat die allerdings sehr kurze Betrachtung der χάρις eine verhältnismäßig erschöpfende Ausbeutung erhalten. Viel ungenügender ist der Schluß der Kapitel 3 und 4, die von Freund und Feind handeln: Hieraus ist offenbar, daß es möglich ist, Freunde und Feinde, wenn sie es sind, als solche darzustellen (ἀποδεικνύναι), wenn sie es nicht sind, dazu zu machen, wenn sie vorgeben, dieses oder jenes zu sein, sie zu entkräften (διαλύειν), und schließlich solche, die aus Zorn und Feindschaft hadern (δι' ὀργὴν ἢ δι' ἔχθραν ἀμφισβητοῦντας), dahin zu bringen, wohin man will (1382 a 16 ff.). Wir wünschten im Sinne der besonderen Absichten dieser Rubrik mindestens eine schärfere

1) Kommentar 245.

Trennung der Mobilmachung gewisser Affekte der Liebe und des Hasses im Hörer einerseits und des objektiven Erweises andererseits, zumal da das Material selbst keinen Fingerzeig über seine Verwendung gibt. Dem πραΰνειν folgen als solcher Abschluß die Worte: Danach ist offenbar, daß diejenigen, die besänftigen wollen, aus diesen mitgeteilten τόποι ihre Auswahl treffen müssen, indem sie ihre Hörer (αὐτοὺς) so stimmen (παρασκευάζειν), die Leute aber, denen sie zürnen, als entweder furchtbar, oder als solche, vor denen man sich schämen muß, oder als solche, die sich verdient gemacht haben oder die es wider Willen getan haben oder die Reue über ihre Tat empfinden, darstellen. Dabei dient παρασκευάζειν wieder zur Bezeichnung der beiden verschiedenen rhetorischen Operationen (1380b 30 ff.). Haben wir hier wenigstens ein stoffliches Eingehen auf den Inhalt des Kapitels, so erwecken die Schlußbemerkungen bei den Rubra φόβος (1383a 8 ff.) und νεμεσᾶν (1387b 16 ff.) wieder den Eindruck trockener Registrierung. Die Rekapitulation des φθόνος befremdet durch ihre ganz spezielle Wendung. Nachdem nämlich das Unlustgefühl des Neides in seinen verschiedenen Brechungen geklärt ist, schließt die Bemerkung ab: Es ist auch offenbar, worüber sich solche Leute freuen und über welche Menschen und in welcher Verfassung. Denn dem Unlustgefühl entspricht ein Lustgefühl bei dem Entgegengesetzten. Wenn nun die Hörer (αὐτοί) in diesen Zustand versetzt werden und diejenigen, die auf Mitleid oder irgend ein Gut Anspruch erheben, so sind, wie die oben geschilderten Leute, so werden sie offenbar bei denen, die zu entscheiden haben, kein Mitleid erlangen (1388a 25 ff.). Diese nicht ganz klaren Worte kann ich nur so verstehen, daß eine ἐλέου ἐκβολή unter Umständen dadurch von dem Redner erzielt werden kann, daß gegen den Gegner, der als einer der geschilderten Beneideten die Hände nach einem Gut oder wenigstens nach Mitleid austreckt, das Lustgefühl des überlegenen Richters mobil gemacht wird. Unmöglich kann diese, nicht sehr nahe liegende Anweisung sich rühmen, auch nur annähernd dem Inhalt des Kapitels und der Bedeutung des φθόνος in der rhetorischen Katharsis Genüge zu tun. Hervorgehoben sei aus der Darstellung der πάθη noch die Erscheinung, daß das rhetorische Fangballspiel, wie es im Bereiche des objektiven Εἰκός zu Syzygien konträrer Schemen genötigt war, so hier genötigt ist, neben dem auszulösenden Affekt das Paralysieren = διαλύειν durch den Gegner zu berücksichtigen. So tritt neben die ὀργή das καταπραΰνειν, neben den φίλος der ἐχθρός, neben φόβος das θαρρεῖν, neben αἰσχύνη die ἀναισχυντία, neben χάρις das ἀχαριστεῖν,

neben ἔλεος das νεμεσᾶν, neben den φθόνος der ζῆλος. Der ursprüngliche rhetorische Gesichtspunkt, der diese Gegenüberstellungen rechtfertigt, ist jedoch bei dem Mangel praktischer Anweisungen und bei der Verselbständigung und wissenschaftlichen Verarbeitung des Materials zum guten Teil unkenntlich geworden.

Die rhetorische Katharsis 'reinigt' nicht nur den heftigen augenblicklichen Affekt, sondern auch das ἦθος, d. h. das in die Länge gezogene, in seiner Stärke gemilderte πάθος. Des Menschen Charakter wird die Summe dieser Stimmungsdispositionen sein, organisiert und zusammengehalten durch die Ichvorstellung. Außer der kathartischen Auslösung ist er für die Rhetorik wiederum, und zwar noch in höherem Maße als das πάθος, wertvoll als objektiver Hintergrund der Handlungen des Menschen, als Faktor in der rechnenden Konstruktion des Falles.

Das Wort ἤθη ist kaum genannt, so wird auch schon ein vierfaches Schema der Gliederung genannt. Man kann nämlich (1388 b 30 ff.) die ἤθη nach dem Gesichtspunkt der πάθη, der ἕξεις, der ἡλικίαι und der τύχαι betrachten. Von diesen vier nach ganz verschiedenen Prinzipien getroffenen Anordnungen des Stoffes ist die erste ohne weiteres nach dem Gesagten klar. Die ἤθη κατὰ τὰ πάθη sind nichts weiter als die im vorhergehenden bereits behandelten πάθη, insoweit sie zerdehnt und verflüchtigt sind. Es ist der Quintilianische Gegensatz von amor und caritas. Durch die von Spengel herangezogene Parallelstelle aus der eudemischen Ethik (II, 2) erhalten wir weitere Belege: Der stürmisch mit sich fortreißenden ὀργή entspricht die Stimmung des ὀργίλος, des dauernd Gereizten, der brennenden Scham des Augenblicks entspricht der αἰσχυντηλός usw. Der Aufgabe einer erneuten Verarbeituug des Materials nach dieser Richtung hin glaubt sich Aristoteles durch die Behandlung der einzelnen πάθη überhoben. Zweitens kann man die gleichbleibenden, dauernden Dispositionen nach dem Gesichtspunkt der ἕξεις gliedern. Wiederum ergänzt die Stelle der eudemischen Ethik die kurze Bemerkung der Rhetorik. Handelt es sich bei dem Bisherigen lediglich um ein Affiziertwerden, ein πάσχειν, dessen Objekt der Mensch ist, so führt diese neue Gliederung den Menschen selbst in seiner Stellung gegenüber den Affekten ein, je nachdem er sich leicht affizieren läßt oder ἀπαθής ist, was die eudemische Ethik hervorhebt, je nachdem er für sein Handeln eine bestimmte προαίρεσις trifft nach Maßgabe der ethischen Normen, woran die Stelle der Rhetorik erinnert. Aus ὀργή und ὀργίλος wird so ἀνδρεῖα oder δειλία, aus αἰσχύνη und αἰσχυντηλός σωφροσύνη und ἀκολασία. Diese vier Beispiele nennt die Ethik, die Rhetorik ver-

weist ganz im allgemeinen auf die im ersten Buch gegebene Wertlehre. Wir haben es also hier mit der ὄρεξις βουλευτική des ersten Buches zu tun, der die ὄρεξις ἄλογος des πάθος entgegensteht. Auch diese Erörterung der ἤθη konnte also als implicite bereits erledigt gelten. Was nun die Scheidung nach τύχαι und ἡλικίαι anlangt, so hatte Aristoteles eine derartige Betrachtungsweise im ersten Buch zunächst schroff abgelehnt, da sie als allzuoberflächlich vielmehr auf die hinter diesen Äußerlichkeiten stehenden und eigentlich agierenden πάθη zu reduzieren sei, er hatte sich aber schon damals innerhalb der objektiv konstruierenden Betrachtung schließlich zu größerer Konzilianz bequemt. Dieser Zwiespalt ist auch zwischen den Zeilen des zweiten Buches zu lesen. Die Darstellung der πάθη nimmt nämlich selbst schon in weitgehendem Maße Bezug auf die seelischen Komplikationen, die als Begleiterscheinungen der τύχαι und ἡλικίαι gewürdigt sein wollen, und es wird nicht überflüssig sein, auf einiges derart aufmerksam zu machen.

So wird 1378b 28 vermerkt, daß ein Grund zum Zorn in einer erlittenen Kränkung liegt, die in der Vorstellung der Rache ein wohltätiges Lustgefühl sich verschafft. Die Kränkung aber ihrerseits verursacht dem Kränkenden ein Lustgefühl durch die an ihr dokumentierte Überlegenheit über sein Opfer. Daher sind an und für sich Überlegene, wie νέοι und πλούσιοι, zur ὕβρις geneigt.

Umgekehrt ist der Reiche (1379 a 1) verhältnismäßig leicht dem Affekt des Zornes zugänglich, da er, wie jeder Überlegene, auf die Achtung des Schwächeren Anspruch erhebt und durch eine Versagung des Distanzgefühls gereizt wird.

Ein Unlustgefühl entsteht, wenn einem Verlangenden ein hemmender Widerstand sich entgegenstellt. Daher sind alle Verlangenden zu dem Gefühl der ὀργή geneigt, wie die πενόμενοι und die ἐρῶντες (1379 a 15). Das vorhandene πάθος bereitet, wie es da heißt, dem Zorn den Weg. Ganz allgemein knüpft sich die Bemerkung daran: *Διὸ καὶ ὧραι καὶ χρόνοι καὶ διαθέσεις καὶ ἡλικίαι ἐκ τούτων φανεραί, ποῖαι εὐκίνητοι πρὸς ὀργὴν καὶ ποῦ καὶ πότε, καὶ ὅτε μᾶλλον ἐν τούτοις εἰσί, μᾶλλον καὶ εὐκίνητοι.* Das jeweilen vorhandene Verlangen bietet stets die Möglichkeit einer Hemmung von außen her und damit des Gefühles der ὀργή.

Dem Affekt des φόβος sind seltener zugänglich solche, die, wie oben gezeigt, durch ihre Überlegenheit zur ὕβρις disponiert sind, wozu πλοῦτος und ἰσχύς geeignete Bedingungen abgeben (1383 a 2). In diesen Fällen findet also der Affekt des θαρρεῖν offene Türen (1383 b 1).

Scham verursacht es, die eigene Überlegenheit an einem Hilflosen geltend gemacht zu haben, z. B. das *κερδαίνειν ἀπὸ πενήτων* (1383b 24), oder sich von minder Bemittelten aushelfen zu lassen (1383b 28), sich von Älteren im Ertragen von Strapazen übertroffen zu sehen (1384a 1), ein Gut nicht zu besitzen, das die Altersgenossen ihr eigen nennen (1384a 11), von den Älteren als den Verständigeren nicht geachtet zu werden (1384a 34). Die Tatsache, daß die Scham schweigt Kindern gegenüber, führt Aristoteles darauf zurück, daß man bei ihnen nicht einen kritischen Sinn für das Wahre (*δόξα τοῦ ἀληθεύειν*) voraussetzt.

Bei der Dankbarkeit ist wiederum das Vorhandensein eines Bedürfnisses wichtig, dessen Förderung die *χάρις* weckt. Daher kommen hier wieder die *ἐρῶντες* (1385a 23) und die *ἐν πενίᾳ παριστάμενοι* (1385a 25) in Betracht.

Maßgebend für das Aufkommen des *ἔλεος* ist die Möglichkeit, daß gleiches Leid auch über den Beschauer kommen kann. Daher neigen die Alten als erfahrene Leute dazu (1385b 25). Auch ist das Alter selbst als ein *ὀδυνηρόν* Gegenstand des Mitleids (1386a 9). An Altersgenossen entzündet sich das Mitleid am ehesten, da dabei *μᾶλλον φαίνεται καὶ αὐτῷ ἂν ὑπάρξαι* (1386a 26).

Der Neid übt sein Geschäft an Gleichstehenden, also auch an Altersgenossen (1387b 26, 1388a 7). Denn am deutlichsten fällt das eigene Mißlingen gerade dann in die Augen (1388a 20). Neid erweckt ein Besitz, den wir selbst einst hatten, daher beneiden die Alten die Jungen (1388a 22).

Der edlere Bruder des *φθόνος*, der *ζῆλος*, ist ein Mentor der Jungen (1388b 2).

Wenn nun Aristoteles gleichwohl die Syzygien Jung—Alt, Arm—Reich bei den *ἤθη* durchführt, ohne ihre Unsachgemäßheit zu verkennen, so liegt hier ein offenbarer Anschluß an Bearbeitungen der Vorgänger vor. Wir dürfen annehmen, daß uns in diesen Essays die Quintessenz dessen mit erhalten ist, was ein Lysias in seinen *παρασκευαί* über diese Gegenstände als über objekte Schemen und Voraussetzungen für die Konstruktion des Falles uach dem *εἰκός* zu sagen wußte. Gibt man den Schluß als berechtigt zu, daß in den praktischen Reden des Lysias jenes Material hin und wieder anklang, so kann für einige, freilich nicht gerade sehr frappierende psychologische Bemerkungen dieser Art der Nachweis der Identität gebracht werden, worauf später bei anderer Gelegenheit eingegangen werden soll. Wiederum gibt uns das Material selbst keinerlei Winke für seine

rhetorische Verwendbarkeit. Wir wissen jetzt, daß im Sinne der Disposition diese Seelenkunde nicht zunächst der Gewinnung von Beweisstücken, sondern der homöopathischen Auslösung gewisser Stimmungen des Hörers diente. Der Zusammenhang mit den πάθη ist der denkbar engste. So steht in der Charakteristik der νέοι nichts, was nicht schon früher gelegentlich der πάθη gesagt worden wäre oder doch wenigstens ohne Zwang gesagt hätte werden können. Nur muß man sich erinnern, daß es sich jetzt um eine dauernde Disposition, nicht um einen heftig im Augenblick losbrechenden Affekt handelt. Das Verhältnis zu der ὀργή wird genau wie früher gekennzeichnet, ebenso das zu φόβος und θαρρεῖν. Zugänglich ist die Jugend für φιλία und αἰσχύνη, und ihr Hauptfehler ist, wie auch schon früher hervorgehoben war, die auf eigene Überlegenheit pochende und daher die ὀργή herausfordernde ὕβρις. Die entgegengesetzte Disposition der πρεσβύτεροι ist wiederum an dem Leitfaden der πάθη veranschaulicht. Ihrer Geneigtheit dem φόβος gegenüber entspricht die Verschlossenheit gegen αἰσχύνη, φιλία und ἔχθρα. Der senex morosus atque avarus, wie wir ihn aus der Komödie kennen, hat θυμοὺς ὀξεῖς μὲν ἀσθενεῖς δέ. An Stelle des ἐρᾶν ist das κερδαίνειν getreten, und ihre Fehler beruhen nicht mehr auf ὕβρις, sondern auf Berechnung. Das Mitleid vereinigt Jung und Alt, jedoch ist es in letzterem Falle eine Äußerung der Schwäche, im ersteren aber auf die φιλανθρωπία gestellt, die da will, daß es allen guten Leuten — und in den Augen der Jugend sind die anderen alle gut — auch wirklich gut geht. Die Schilderung der ἀκμάζοντες bringt sachlich nichts Neues, da diese Gruppe durch die mittlere Linie der einzelnen Syzygien bestimmt wird. Die ethische Beurteilung, die Aristoteles durch die Scheidung κατὰ τὰς ἕξεις angedeutet hatte, spielt hier in einem unverkennbar günstigen Sinne herein. Sind nämlich die Jungen ἀνδρεῖοι καὶ ἀκόλαστοι, die Alten σώφρονες καὶ δειλοί, so sind sie ἀκμάζοντες σώφρονες μετ' ἀνδρείας καὶ ἀνδρεῖοι μετὰ σωφροσύνης. Gerade diese vier Begriffe ἀνδρεία, σωφροσύνη, δειλία und ἀκολασία hatte die eudemische Ethik als ἤθη κατὰ τὰς ἕξεις herangezogen (1220 b 19). Für das Charakterbild des Armen wird auf das des Reichen verwiesen, dieses selbst aber wird mit Betonung der ὕβρις und besonderer Scheidung der νεοπλουτοῦντες und der πάλαι πλουτοῦντες verhältnismäßig kurz neben εὐγένεια und δύναμις erledigt.

In Theophrasts χαρακτῆρες ist die Weiterentwicklung dieser charakterologischen Literatur kenntlich. Die bei Aristoteles zwar noch festgehaltene, aber bereits einen gequälten und gezwungenen Eindruck

machende Beziehung auf bestimmte Bedürfnisse der Rhetorik ist aufgegeben. Das παραφυές ist selbständig geworden. Desgleichen ist auch die Scheidung der Charaktere κατὰ τύχας und καθ' ἡλικίας, deren Oberflächlichkeit Aristoteles betont hatte, aufgegeben worden. Wir haben es nur noch mit ἤθη κατὰ τὰ πάθη zu tun. Dem widerspricht es natürlich nicht, daß gelegentlich auch, d. h. überall da wo eine sittliche Selbstbestimmung neben dem πάσχειν bemerkbar wird, wie etwa bei der δειλία, die parallele Scheidung κατὰ τὰς ἕξεις angelegt werden kann. Aristoteles hatte die Charakterologie auf die πάθη basiert, eine nähere Ausführung aber abgelehnt, da mit der Behandlung der momentanen, heftigen Ausbrüche zugleich auch jene zur konstanten Disposition zerdehnten πάθη, als welche wir die ἤθη erkannt haben, erledigt waren. So kommt es, daß wir das dem theophrasteischen Gut entsprechende Material nicht bei den Aristotelischen ἤθη, sondern bei den πάθη lesen.

Nur an einem einzigen Punkt können wir den Schüler ebensowohl in seiner Abhängigkeit wie in seiner Selbständigkeit kontrolieren. Das Aristotelische Rubrum ἀναισχυντία (II 6) vereinigt in sich vier bei Theophrast geschiedene, jedoch nahe verwandte[1]) Typen, ἀναισχυντία, αἰσχροκέρδεια, μικρολογία und ἀνελευθερία, und gestattet zugleich einen Ausblick auf weitere, bei Theophrast gezeichnete ἤθη.

Ar. Rhet. II 6.

1383b 13 ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν . . ., ἡ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα. εἰ δή ἐστιν αἰσχύνη ἡ ὁρισθεῖσα, ἀνάγκη αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τῶν κακῶν ὅσα αἰσχρὰ δοκεῖ εἶναι ἢ αὐτῷ ἢ ὧν φροντίζει. 23. καὶ τὸ κερδαίνειν ἀπὸ μικρῶν ἢ αἰσχρῶν ἢ ἀπὸ ἀδυνάτων, οἷον πενήτων ἢ τεθνεώτων . . . . ἀπὸ αἰσχροκερδείας γὰρ καὶ ἀνελευθερίας. καὶ τὸ μὴ βοηθεῖν δυνάμενον εἰς χρήματα, ἢ ἧττον βοηθεῖν. καὶ τὸ βοηθεῖσθαι παρὰ τῶν ἧττον εὐπόρων. καὶ δανείζεσθαι ὅτε δόξει αἰτεῖν, καὶ αἰτεῖν ὅτε ἀπαιτεῖν, καὶ ἀπαιτεῖν ὅτε αἰτεῖν, καὶ ἐπαινεῖν ἵνα δόξῃ αἰτεῖν, καὶ τὸ ἀποτετυχηκότα μηδὲν ἧττον· πάντα γὰρ

Theophrast. χαρακτῆρες.

IX. Ἡ δ' ἀναισχυντία ἐστὶ μὲν . . . καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἕνεκα κέρδους.

2 ὁ δὲ ἀναίσχυντος τοιοῦτος, οἷος πρῶτον μὲν ὃν ἀποστερεῖ, πρὸς τοῦτον ἀπελθὼν δανείζεσθαι.

4. καὶ ὀψωνῶν δὲ ὑπομιμνήσκειν τὸν κρεωπώλην, εἴ τι χρήσιμος αὐτῷ γέγονε 6 καὶ ὅσα ἐωνημένος ἄξιά τις φέρει, μεταδοῦναι κελεῦσαι καὶ αὐτῷ 7 καὶ

1) Vgl. p. 262 der Ausgabe der Leipziger philologischen Gesellschaft.

Ar. Rhet. II 6.

ἀνελευθερίας ταῦτα σημεῖα. 1384a 3 καὶ τὸ ὑφ' ἑτέρου εὖ πάσχειν καὶ τὸ πολλάκις, καὶ ὃ εὖ ἐποίησεν ὀνειδίζειν· μικροψυχίας γὰρ πάντα καὶ ταπεινότητος σημεῖα. 1383b 20 οἷον τὸ ἀποβαλεῖν ἀσπίδα ἢ φυγεῖν· ἀπὸ δειλίας γάρ.

32 τὸ δ' ἐπαινεῖν παρόντας κολακείας καὶ τὸ τἀγαθὰ μὲν ὑπερεπαινεῖν τὰ δὲ φαῦλα συναλείφειν, καὶ τὸ ὑπεραλγεῖν ἀλγοῦντι παρόντα καὶ τἆλλα πάντα ὅσα τοιαῦτα· κολακείας γὰρ σημεῖα.

1384a 5 καὶ τὸ περὶ αὑτοῦ πάντα λέγειν καὶ ἐπαγγέλλεσθαι καὶ τὸ τἀλλότρια αὑτοῦ φάσκειν ἀλαζονείας γάρ.

Theophrast. χαρακτῆρες.

ἐπὶ τὴν ἀλλοτρίαν οἰκίαν ἐλθὼν δανείζεσθαι κριθάς, ποτὲ δὲ ἄχυρον καὶ ταῦτα τοὺς χρήσαντας ἀναγκάσαι ἀποφέρειν πρὸς αὑτόν.

X μικρολογία 2, 5.

XXII ἀνελευθερία.

XXX αἰσχροκέρδεια 3 δανείσασθαι παρὰ ξένου παρ' αὑτῷ καταλύοντος.

XXV δειλία.

II κολακεία. 4 ἐπαινέσαι ἀκούοντος.

XXIII ἀλαζονεία.

Danach mag die Förderung, die diese anmutige Literaturgattung unter den Händen Theophrasts erfuhr, im wesentlichen in der Spezialisierung der Typen und in dem ungleich lebendigeren Kolorit der Darstellung gelegen sein.[1])

Die Behandlung der πάθη und ἤθη war bei Aristoteles im Anschluß an die zweite Bewährung der Rede, das ἦθος τοῦ λέγοντος erfolgt. Der abgerissene Faden wird nach ihrem Abschluß wieder in wörtlichem Anschluß an den Anfang des zweiten Buches, der mit der Wichtigkeit der κρίσις die Überschreitung des eigentlichen ἀποδεικνύναι motiviert hatte, aufgenommen. Das ἦθος τοῦ λέγοντος wird unter Zufügung eines weiteren, Beachtung heischenden Momentes als erledigt bezeichnet. Nachdem dieses im Anschluß an die für seinen Inhalt maßgebenden ἴδια τέλη des ersten Buches abgehandelt ist, kann die Darstellung nunmehr zu den κοινά fortschreiten.

Als Zielpunkte, die allen Redegattungen gemeinsam sind, werden genannt das αὔξειν, das γεγονός, das δυνατόν und das ἐσόμενον. Das Streben nach Klassifizierung kann sich jedoch nicht bei der nackten Aufzählung der κοινά beruhigen, es tritt sofort eine Verteilung auf die drei γένη wieder ein, nach der das αὔξειν vornehmlich dem γένος ἐπιδεικτικόν, das γεγονός dem iudiciale und die beiden an letzter Stelle genannten dem genus deliberativum zukommen (XVIII 1392a

1) Im übrigen vgl. Immisch Philologus LVII (1898) 193 ff.

4 ff.). Es werden danach behandelt die εἴδη des Möglichen (1392 a 8—b 14), des γεγονός (15—33) und des ἐσόμενον (1393 a 1—8). Eine allgemeine Erörterung über das αὔξειν wird dagegen plötzlich als κενολογεῖν abgelehnt und mit einer (nicht ganz klaren) Rückbeziehung auf die Behandlung des αὔξειν, die bereits im einzelnen für die Zielpunkte des συμφέρον (I, 7), des καλόν (I, 9) und des δίκαιον (I, 14) stattgefunden hat, als erledigt betrachtet. Nachdem so die Lehre von den Normen beendet ist, erfahren wir Näheres über die πίστεις selbst, zunächst über das παράδειγμα (Kap. XX), das als selbständige πίστις auftritt, dann (Kap. XXI) über die γνώμη, die zu einem „Teil des Enthymems" geworden ist, während sie bei Anaximenes (Kap. XI) noch selbständige πίστις ist. Die anaximeneische Scheidung in ἔνδοξοι d. i. solche, die ohne weiteres eine Bürgschaft der Wahrheit in sich tragen, und ἄδοξοι d. i. solche, die einer näheren Ausführung bedürfen, erscheint bei Aristoteles, jedoch (für unser Gefühl unnötigerweise) weiterhin kompliziert. Auf die Gnome hat Aristoteles ferner die allgemeine Dreiteilung der πίστεις ἔντεχνοι übertragen. Nachdem er nämlich zunächst sie in ihrem Verhältnis zu dem ἀποδεικνύναι, dem Enthymem, gewürdigt hat (1394 a 19—1395 a 21), fügt er bei, daß die Gnome auch in jenen beiden anderen Arten der Bewährung ihre Macht zeigt, ὅταν 1. ἢ τὸ ἦθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον. 2. ἢ παθητικῶς εἰρημένη ᾖ. Als Beispiel für die zweite Art wird die folgende Wendung angeführt, die einer im Zorn gebrauchen könne: Falsch ist die Forderung, sich selbst zu erkennen. Dieser da wenigstens hätte, wenn er sich selbst erkannt hätte, sich niemals herausgenommen, ein Heer zu führen. Im ersteren Falle kann man τῇ λέξει τὴν προαίρεσιν συνδηλοῦν. Eine edle, Achtung gewinnende Persönlichkeit spricht aus dem Redner, der etwa sagt: Der wahre Freund muß so lieben, als würde er immer lieben, nicht nach dem allgemeinen Spruch wie einer, der später hassen wird, denn das täte nur ein Arglistiger, oder: Der Spruch μηδὲν ἄγαν gefällt mir nicht, die Schleicher muß man ohne Maß hassen. Damit stimmt die Schlußbemerkung über eine besonders wirksame Verwendung der Gnome: ἠθικοὺς ποιεῖ τοὺς λόγους. ἦθος δὲ ἔχουσιν οἱ λόγοι ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις. αἱ δὲ γνῶμαι πᾶσαι τοῦτο ποιοῦσιν διὰ τὸ ἀποφαίνεσθαι τὸν τὴν γνώμην λέγοντα καθόλου περὶ τῶν προαιρέσεων, ὥστε, ἂν χρησταὶ ὦσιν αἱ γνῶμαι, καὶ χρηστοήθη φαίνεσθαι ποιοῦσι τὸν λέγοντα. Deutlich ist hier zum Ausdruck gebracht, daß der ἠθικὸς λόγος im Aristotelischen Sinn lediglich zu dem an den ethischen Werten orientierten ἦθος τοῦ λέγοντος Beziehung hat und etwas prinzipiell Verschiedenes ist von

der Rede, die gewisse Dispositionen des Hörers homöopathisch aufgreift. Zugleich enthält der Abschnitt über die Gnome eine beachtenswerte Reflexion über die psychologischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit, die lebhaft an jene ganz ähnliche Bemerkung über die psychologischen Grundlagen des *εἰκός* erinnert, die wir bei Anaximenes fanden. Die zündende Kraft der Gnome beruht im Grunde (1395b 1ff.) auf der *φορτικότης τῶν ἀκροατῶν*. Sie freuen sich, eine Wahrheit allgemein ausgesprochen zu hören, die sie selbst in einem speziellen Fall erfahren haben. Jemand, der Scherereien mit seinen Nachbarn hat, ist gewiß empfänglich für den Ausspruch *οὐδὲν γειτονίας χαλεπώτερον*, jemand, dem seine Kinder Sorge machen, für das *οὐδὲν ἠλιθιώτερον τεκνοποιίας. Ὥστε δεῖ στοχάζεσθαι πῶς τυγχάνουσι ποῖα προϋπολαμβάνοντες, εἶθ' οὕτως περὶ τούτων καθόλου λέγειν.*

An einer scharfen, befriedigenden Scheidung der *εἴδη* und der in Kap. XXIII behandelten *τόποι* läßt es, wie die Interpreten (und besonders unter ihnen Marx) hervorgehoben haben, Aristoteles durchaus fehlen. Mir will scheinen, als ob die *εἴδη*, sie mögen nun *ἴδια* oder *κοινά* sein, die Normen und Postulate der Rede enthalten, die *τόποι* dagegen, die wiederum mit dem mehr verwirrenden als klärenden Wort *κοινός* gekennzeichnet werden, eine allgemeine, dialektische Methodenlehre bieten. Solcher methodischen Kategorien werden 28 namhaft gemacht, nämlich 1. das Gegenteil, 2. die Ersetzung durch eine „grammatische Abbiegung", 3. die Übertragung einer Beurteilung von einem Faktor auf einen anderen, der mit jenem in einem Wechselverhältnis steht, 4. das *μᾶλλον καὶ ἧττον* (Was die Götter nicht wissen, wissen auch die Menschen nicht, wer den Vater schlägt, wird auch andere schlagen); wo das *μᾶλλον* und *ἧττον* fehlt, findet eine Nebeneinanderstellung schlechthin statt (Was Hektor an Patrokles, das tat Alexandros an Achilles, wie der Privatmann für euren guten Ruf besorgt sein muß, so ihr für den aller Hellenen), 5. die Zeit, z. B. der Nachweis, daß etwas unter anderen zeitlichen Umständen sicher geschehen wäre, also auch jetzt zu beanspruchen sei, 6. die Übertragung des Gesagten auf den Sprecher (Fordere nicht, was du selbst nicht tun würdest, klage nicht an, was du selbst tust, [unter gewissen Bedingungen auch:] warum glaubst du das von mir, was du selbst nicht tun würdest), 7. die Definition, 8. die verschiedenen Bedeutungen der Worte und Nuancen der Rede, 9. Disposition (Aufzeigung mehrerer Möglichkeiten und Widerlegung jeder einzelnen, Gorgias Helena), 10. Induktion, 11. die Berufung auf das Urteil von Autoritäten, 12. die Spezialisierung und Wendung zu dem einzelnen Teil (cf. 9),

13. die Folgen, 14. die kontradiktorische Wertung desselben Dinges nach seinen Folgen (Werde kein Volksredner, denn, sprichst du, wie es die Gerechtigkeit erheischt, so werden dich die Menschen hassen, sprichst du, wie es die Ungerechtigkeit will, so werden dich die Götter hassen — Werde ein Volksredner, denn im ersteren Fall werden dich die Götter lieben, im letzteren Fall werden dich die Menschen lieben), 15. der paradoxe Nachweis des in der comédie humaine stets vorhandenen Widerspruchs zwischen dem edlen, dem Guten zugewendeten Theaterspiel und den gemeinen, egoistischen Triebkräften hinter den Kulissen, 16. die Analogie (Wenn große Knaben als Männer gelten sollen, müssen kleine Männer unter den Knaben zählen), 17. die Zurückführung gleicher Folgeerscheinungen auf dieselbe Sache, 18. der Aufweis eines entgegengesetzten Tuns unter verschiedenen Umständen (1399b 17 ist zu übersetzen: das eine Mal tauschte man das μένειν = μὴ φεύγειν ein gegen das Kämpfen, das andere Mal das μὴ μάχεσθαι gegen das μὴ μένειν, ἀντί leitet die Bezeichnung des Kaufpreises ein. Anders Spengel, der konjizieren will 324), 19. die Aufspürung des besonderen Zweckes einer scheinbar wohltätigen Handlung, 20. die Motive des Handelns, wie das δυνατόν, ῥᾴδιον und ὠφέλιμον, geltend gemacht zur Erzielung des προτρέπειν und ἀποτρέπειν, eingestellt in der Konstruktion des gerichtlichen Falles, 21. der Nachweis von etwas zwar Unglaublichem, gleichwohl aber durch die allgemeine Erfahrung Bestätigten, das Faktische (τὰ ὄντα) gegenüber dem εἰκός, 22. der Nachweis eines Widerspruchs beim Gegner, 23. die Begründung eines auffälligen, den Sprecher belastenden Vorganges und damit die Auflösung eines bösen Scheines, 24. der zureichende Grund als Beweis des Vorhandenseins und des Nichtvorhandenseins eines Dinges, 25. die Frage: konnte es anderswie besser geschehen als es geschehen ist? (1400b: „Denn es ist offenbar, daß er es nicht getan hat, wenn es sich nicht so verhält [d. h. wenn es ihm nicht als das Bessere erschien], denn niemand wählt mit Wissen und Willen das Schlechtere." Der Wortlaut von Spengel zu Unrecht beanstandet [328]. Dieses methodische Prinzip dient nicht nur zur Beweisführung beim ἀποτρέπειν und προτρέπειν, sondern auch zur objektiven Ermittelung einer Tatsache durch seine Einstellung als Motiv des Handelns), 26. der Nachweis eines mit einer Handlung verbundenen unsinnigen Widerspruchs (Ist Leukothea eine Göttin, so muß man sie nicht beweinen, ist sie ein Mensch, so darf man ihr nicht opfern), 27. ἐκ τῶν ἁμαρτηθέντων (der Nachweis einer versäumten Handlung dient dazu, das ganze kausale Gewebe aufzulösen, Hauptgrundsatz des Theodorus),

28. Spiel mit dem Eigennamen. Scheinbare Enthymeme (Kap. 24) entstehen 1. durch die sprachliche Form, wenn in der Redeweise der Anschein eines Syllogismus erweckt wird, der aber nicht vorhanden ist, so auch durch Erschleichung unter Verwendung homonymer Begriffe, 2. durch falsche Subsumption (Wer die Buchtaben kennt, kennt auch das aus diesen bestehende Gedicht) und falsche Trennung des Zusammengehörenden (die Tat des Orestes ist gerecht, denn es ist gerecht, daß die stirbt, die ihren Gatten getötet hat und ebenso, daß der Sohn seinen Vater rächt), 3. durch das *αὔξειν*, die exaggeratio, 4. durch die Identität eines *σημεῖον* (Jeder Dieb ist schlecht, Dionysius ist schlecht, also ist Dionysius ein Dieb), 5. Die Verwendung eines zufälligen Accidens als eines wesentlichen Merkmales, 6. die Identität des *ἑπόμενον* (berührt sich mit 4.), 7. Post hoc, ergo propter hoc, schließlich 8. die Verschweigung des 'Wie' und 'Wann', das Absolute und Relative, besonders in seiner rhetorischen Verwendung beim *εἰκός*.

*Λύειν*, d. i. entkräften, kann man durch Gegenschlüsse oder durch Instanzen (Kap. XXV). Instanzen gewinnt man 1. aus der Sache selbst (These: ὁ ἔρως σπουδαῖος. Instanz: ὁ ἔρως ἔνδεια, πᾶσα ἔνδεια πονηρόν, oder durch Herausgreifen eines speziellen Falles als Instanz: *Καύνιος ἔρως*), 2. aus Ähnlichem, 3. aus dem Entgegengesetzten, 4. aus einer vorhandenen autoritativen Entscheidung. Wenn Aristoteles hier im weiteren Verlauf der Erörterung als Grundlagen des Enthymems vier Dinge nennt, *εἰκός*, *παράδειγμα*, *τεκμήριον*, *σημεῖον*, so stimmt das zu der Lehre der Isokrateer von der *πίστις ἀπὸ τοῦ πράγματος* (Anonymus Graeven 378 f.), bedeutet aber einen fühlbaren Verstoß gegen die Würdigung des *παράδειγμα* als eines auf Induktion beruhenden Schlusses neben dem Enthymem, wie sie Aristoteles selbst sonst vorträgt.

Das Schlußkapitel beginnt mit der seltsamen Feststellung, daß das *αὔξειν* kein Topos sei, vielmehr in die Lehre von den *εἴδη* gehöre. Tatsächlich aber war es, wenn auch nicht mit ausdrücklicher Nennung, bei den Topoi an vierter Stelle aufgeführt worden. Für uns ist es von verhältnismäßig geringem Interesse, unter welche Rubrik Aristoteles dieses von den Gorgianern so sehr in den Vordergrund gerückte technische Prinzip abgehandelt wissen wollte. Bei der Wichtigkeit der Sache ist es begreiflich, daß eine restlose Einrubrizierung ihm nicht gelungen ist. Wiewohl es als allgemeines *εἶδος* bezeichnet wird, wurde sein Wesen doch am zweckentsprechendsten im Zusammenhang mit den drei einzelnen *γένη* charakterisiert, so daß

der Autor sich selbst genötigt sieht, einzugestehen, eine absolute Allgemeinbetrachtung anstellen heiße κενολογεῖν. Daß es dann unter den Topoi wieder auftaucht, kann den nicht befremden, der auch nur einen flüchtigen Blick wirft auf das völlig ungeordnete und heterogene Material, das unter dieser Flagge segelt. Finden wir doch hier auch die Zielpunkte, gewisse Ausgestaltungen des εἰκός wie das ἐξ ἁμαρτηθέντων, den καιρός, die διαβολή und ihre Auflösung sowie Elemente des anaximeneischen ἐξεταστικόν ohne Beschwer vereinigt, so daß es den Anschein macht, als habe der Autor hier eine Reihe von Praktiken, die dem Redner nützlich sind, für die sich aber sonst keine rechte Stelle in der Disposition des Werkes bot, nicht ohne Wiederholung gewisser in ganz anderem Zusammenhang bereits eingehend behandelter Gesichtspunkte untergebracht. So macht uns dies charakteristische Einzelbeispiel noch einmal auf die Eigenart der Komposition des aristotelischen Werkes aufmerksam, mit der man sich schlechterdings abfinden muß. Denn gerade dieser von uns berührte Grundcharakter der stofflichen Ökonomie bleibt, allen kritischen Hypothesen zum Trotz, völlig unverändert bestehen und kann unmöglich durch noch so törichte Umstellungen, noch so liederliche Schülernachschriften, noch so empfindliche Kürzungen hervorgerufen sein.

## Das dritte Buch[1]) (1. λέξις).

**19.** Die redigierende Notiz am Beginn des dritten Buches rekapituliert noch einmal zutreffend das Gebiet der πίστεις: ἢ γὰρ τῷ αὐτοί τι πεπονθέναι οἱ κρίνοντες ἢ τῷ ποιούς τινας ὑπολαμβάνειν τοὺς λέγοντας ἢ τῷ ἀποδεδεῖχθαι πείθονται πάντες, und stellt Erörterungen über λέξις und τάξις in Aussicht. Die stilistischen Kunstmittel und die Disposition waren nicht an letzter Stelle von der spezifisch attischen Rhetorik gegenüber der sachlich argumentierenden sizilischen Techne ins Feld geführt worden. Es kommt, von den Mitteln der dialektischen Kunst im eigentlichen Sinn abgesehen, auch darauf an, den Stoff τοῖς ὀνόμασι εὖ διαθέσθαι (Is. Pg. 9), τάξαι τὰς ἰδέας κατὰ τρόπον, τοῖς ὀνόμασι εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν (Is. Sophistenrede 16). Das hatte im Zusammenhang mit gewissen Voraussetzungen der Betrachtungsweise, die wir im einzelnen zu skizzieren versucht haben, dazu geführt, daß eine ποιητικωτέρα καὶ ποικιλωτέρα λέξις (Antid. 47) dem Redner nicht minder wie dem

1) I. a. vgl. Diels, Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik. Abh. d. Berl. Akad. phil. hist. Kl. 1886 S. 1 ff.

Poeten zur Pflicht gemacht wurde und so die Grenzlinien des dichterischen und des prosaischen Stiles völlig verwischt wurden.

Wenn Aristoteles wenige Zeilen später (1403 b 20 ff.) den erledigten *πίστεις* gegenüberstellt *δεύτερον τὸ ταῦτα τῇ λέξει διαθέσθαι, τρίτον δὲ . . . τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν*, so ist der Widerspruch nicht allzusehr zu betonen. Lehnt man selbst den Ausweg ab, alle Elemente der schriftstellerischen Komposition, also *λέξις* und *τάξις* gegenüber *πίστεις* einerseits und *ὑπόκρισις* andererseits zusammengefaßt zu sehen, so ist doch der allgemeine Charakter dieser redigierenden, abschließenden und überleitenden Bemerkungen auch sonst häufig ein solcher, daß eine unbarmherzige Kritik zu den schwersten Bedenken kommen müßte. Man versteht das Bestreben der Interpreten, deren Schrecken sie mit gutem Grund sind, sie als unaristotelisch auszuscheiden. Ihr verschwenderisches Auftreten bei Gorgias, Anaximenes und Hippokrates aber verstärkt ihren Kredit, und sie finden ihre Erklärung in buchtechnischen Rücksichten, indem die scriptura continua zu einem Surrogat für das Alinea führt. Aristoteles steht wieder seiner Aufgabe prinzipiell ablehnend gegenüber, denn, so heißt es hier von neuem, *τἆλλα ἔξω τοῦ ἀποδεῖξαι περίεργα*. Die schauspielerischen Effekte[1]) wirken nur *διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτειῶν, καὶ δοκεῖ φορτικὸν εἶναι καλῶς ὑπολαμβανόμενον. ἀλλ' ὅλης οὔσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικήν, οὐκ ὀρθῶς ἔχοντος, ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον*. Diese prinzipielle Stellungnahme hätte den Autor, wie wir mit Sicherheit auf Grund seiner sonstigen Praxis annehmen dürfen, nicht verhindert, gleichwohl sich eingehend darüber auszulassen. Wenn er sich mit einigen allgemeinen Bemerkungen über Stimmstärke, Tonhöhe und Rhythmus begnügt und dann das Thema verläßt, so ist der Grund vielmehr anderswo zu suchen: *οὔπω σύγκειται τέχνη περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ λέξιν ὀψὲ προῆλθεν*. Diese Stelle (1403 b 35) wird aufgenommen durch die Worte (1404 a 13) *ἐκείνη μὲν οὖν ὅταν ἔλθῃ ταὐτὸ ποιήσει τῇ ὑποκριτικῇ, ἐγκεχειρήκασιν δὲ ἐπ' ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινές, οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς ἐλέοις*. Hätten umfängliche Vorarbeiten vorgelegen, so hätte Aristoteles entweder das Material vorgelegt, wie bei den *ἄτεχνοι πίστεις*, oder, wie bei den *πάθη* und *ἤθη*, den Stoff isoliert von der rhetorischen Verwendung und aus allgemein wissenschaftlichen Interessen heraus verarbeitet. Wir wissen, daß Theophrast diese Lücke der Rhetorik auszufüllen bemüht war, und es befremdet uns

1) Diels a. a. O. 32 ff.

nach allem Übrigen nicht, gerade den Thrasymachos in dieser Disziplin als seinen Vorgänger zu sehen. Merkwürdigerweise macht Aristoteles aus dem faktischen Zustand eine innere Notwendigkeit, wenn er behauptet, das Gebiet der *ὑπόκρισις* sei *φύσεως καὶ ἀτεχνότερον*. Das war auch die Meinung des Thrasymachos[1]) und der ihm nahestehenden Rhetoren, nur daß anderswo die hervorragende Würdigung der *φύσις* im Gesamtbereich der Rhetorik die Ausbildung einer *τέχνη* nicht verhindert hat.[2])

Bei der *λέξις* hatte es Aristoteles mit einer relativ spät einsetzenden, weil der ersten sizilischen Epoche noch fremden, aber ungleich ausgedehnteren Literatur zu tun. Das liebevolle und eindringende Interesse des ganzen gorgianischen Kreises war diesem Gebiet zugute gekommen, und wir besitzen noch die schätzenswerten Ausführungen des Anaximenes darüber. Hier war eine eindringendere Behandlung, unbeschadet der reservatio mentalis, angezeigt. Ausdrücklich hebt Aristoteles hervor, daß die griechische Stillehre sich bei Gorgias an der poetischen Diktion orientierte (1404a 26). Er verwirft die Vermischung, die dabei zutage tritt, zumal ja auch die Dichter sich inzwischen in gewissen Dingen der üblichen Rede mehr genähert haben. Wer die Ausführungen des dritten Buches als eine Einheit ansieht, müßte aus dieser Vorbemerkung auf eine im einzelnen wirklich durchgeführte reinliche Scheidung schließen. Doch weit gefehlt. Schon Diels[3]) hat an einer Stelle die ausschließliche Verwendung von Dichterzitaten in einem doch der Prosa gewidmeten Lehrbuche und die auffallenderweise in der Poetik fehlende, in der Rhetorik dagegen unverhältnismäßig in den Vordergrund gerückte Forderung des *πρὸ ὀμμάτων*, der *ἐνέργεια* als seltsam angemerkt. Ich sehe in diesem Sachverhalt nicht den Versuch eines Nachtrags zur Poetik, sondern einen neuen Zeugen für eine schon öfters als typisch aufgezeigte Kompositionseigentümlichkeit des Buches. Eine mitunter recht scharfe Kritik am Anfang hindert nicht, daß das Material gerade in der prinzipiell ab-

---

1) Quintil. III, 3, 4 Nec audiendi quidam . . . qui tris modo primas esse partes volunt (inventio, dispositio, elocutio), quoniam memoria atque actio natura non arte contingant . . . licet Thrasymachus quoque idem de actione crediderit.

2) In einer beiläufigen Bemerkung des Kap. XII trennt Aristoteles in der *λέξις ὑποκριτική* zwei *εἴδη* ab: *ἡ μὲν γὰρ ἠθική ἡ δὲ παθητική*. Durch diese Übertragung des *ἦθος* und *πάθος* auf die Kunst des schauspielerischen Vortrags fällt ein Licht auf die Stelle Philippus 26 *μηδὲν ἦθος ἐνσημαινόμενος*. Vgl. auch die Scheidung in der lateinischen Komödie nach fabulae statariae und motoriae, der ja auch eine gleiche Einteilung der modi agendi und der Schauspieler (Donat zu Ter. Ad. prol. 24), ja der Redner (Cic. Brut. 116, 239) entsprach.

3) a. a. O. 30.

gelehnten Form dem Leser entgegentritt. Die Lehre von der λέξις ist eben von Gorgias und seiner Schule ausgebaut worden, dieser aber lag alles andere näher am Herzen als eine Trennung des poetischen und des prosaischen Stiles. So kommt es, daß die Darstellung des Aristoteles unbeschadet gelegentlicher Trennungsversuche es im ganzen durchaus an einer Trennung des poetischen und des prosaischen Ausdrucks fehlen läßt. Die Linie Isokrates (frgt. 12 0A), Anaximenes (Kap. 23 ff.) und Aristoteles ist bereits von Wendland eingehend gezogen worden, auf dessen Darstellung[1]) wir also verweisen müssen. Danach herrscht eine weitgehende Übereinstimmung in der Forderung einer λέξις σαφής, in der Empfehlung der ἴδια, in der Verwerfung der ἀμφίβολα und schließlich in der Lehre von der ἀντίθεσις, παρίσωσις und παρομοίωσις. Desgleichen ist der Zusammenhang deutlich in der Lehre vom ἀστεῖον, aus der wir schon oben die Forderung des subjektiven homöopathischen ἦθος hervorgezogen haben. Das Urbane (Anaximenes Kap. XXII Aristoteles Γ X f.) beruht bei beiden darin, daß man dem Hörer noch etwas selbst zu erraten gibt. Die Kunst zu langweilen besteht darin, alles zu sagen. Wenn Aristoteles die Erörterung mit dem Vorbehalt beginnt ποιεῖν μὲν οὖν ἐστὶν τοῦ εὐφυοῦς ἢ τοῦ γεγυμνασμένου (1410 b 7), so ist das echt gorgianisch gesagt. Als Hilfsmittel zu dem Ende, dem Hörer die eigentümliche in dem eigenen Erlernen liegende Lust zu verschaffen, erscheint so zunächst die Metapher, die bei Anaximenes als bekanntes Stück der Technik zwar vorausgesetzt (60, 1), aber nicht eingehender behandelt wird. Wir dürfen annehmen, daß bei der großen Vorliebe gerade des Gorgias für Metaphern hier dem Aristoteles eine reiche Literatur zu Gebote stand. Die Wirkung der Metapher beruht häufig auf dem τὸ ἄψυχον ἔμψυχον ποιεῖν, und hier findet also die mit der Poetik stark konkurrierende Behandlung der ἐνέργεια, des πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν ihre Stelle. Eine besondere Art des ἀστεῖον ist schließlich der unerwartete, paradoxe Abschluß eines Satzes, worauf, wie schon oben erwähnt werden mußte, Theodorus sein Augenmerk richtete. Kürze ist hier des Witzes Seele. Ὅσῳ ἂν ἐλάττονι καὶ ἀντικειμένως λεχθῇ, τοσούτῳ εὐδοκιμεῖ μᾶλλον. τὸ δ' αἴτιον ὅτι ἡ μάθησις διὰ μὲν τὸ ἀντικεῖσθαι μᾶλλον, διὰ δὲ τὸ ἐν ὀλίγῳ θᾶττον γίνεται (1412 b 21). Wenn Anaximenes neben „halben Enthymemen" (ὥστε τὸ ἥμισυ αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν τοὺς ἀκούοντας)[2]) auch Gnomen als Elemente

1) a. a. O. 44 ff.

2) In der Theorie des ἀστεῖον hatten diese einen wohlbegründeten Platz. Vgl. Anaximenes 48, 23; 58, 5 ff. Dagegen ist ihre Erwähnung bei Aristoteles

des *ἀστεῖον* nennt, so hat das seine Entsprechung in der Erwähnung der Sprüchwörter bei Aristoteles in dieser Rubrik (1413a 15). In beiden Fällen hat der Hörer Gelegenheit, den Zusammenhang zwischen der unmittelbaren Absicht des Gedankengangs und dem angeführten Diktum durch eigene geistige Arbeit herzustellen und damit eine Steigerung seiner Selbstbehauptung zu erleben. Darin, daß ihn der Redner dazu für fähig hält, erblickt er ein feines, urbanes Kompliment.

Daß das Metrum ein Spezifikum der Poesie ist, als solches also der Prosa fern bleiben muß, ist alte gorgianische Lehre. Der prosaischen Rede verbleibt der Rhythmus. In diesem Zusammenhang wird der Bemühungen des Thrasymachos gedacht (1409a 2). Im übrigen aber ist die Durcharbeitung dieses von der *λέξις* handelnden Teiles eine auffallend mangelhafte, so daß der Schluß nicht abzuweisen ist, daß hier die auf kompilatorischem Weg gewonnenen Stoffmassen nicht untereinander und ebenso wenig mit eigenen Zutaten ausgeglichen sind. Unlösbare Zweifel entstehen hinsichtlich des Verhältnisses des umfangreichen Kapitels II, das von der *σαφήνεια* handelt, mit späteren Ausführungen. Zunächst tauchen wesentliche Bestimmungen des *σαφές* wieder in Kap. V unter der Flagge des *ἑλληνίζειν* auf, ohne daß auch das Verhältnis dieser beiden Termini zueinander klar würde.[1]) Ebenso

im Zusammenhang der Lexis störend und nur durch einfache Übernahme der vorhandenen Theorie zu erklären, zumal diese Bemerkungen mit der sonstigen Theorie des Enthymems bei Aristoteles nicht in Beziehung gesetzt sind, wohl aber bei Anaximenes (44, 1). Der Fremdkörper ist als solcher auch durch den Wortlaut des Aristotelischen Textes hervorgehoben und hat einen höchst gezwungenen, logisch unhaltbaren Übergang zur *λέξις* des *ἀστεῖον* verschuldet. Man vgl. 1410b 20ff. *ἀνάγκη δὴ καὶ λέξιν καὶ ἐνθυμήματα ταῦτ' εἶναι ἀστεῖα, ὅσα ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν ταχεῖαν· διὸ οὔτε τὰ ἐπιπόλαια τῶν ἐνθυμημάτων εὐδοκιμεῖ· (ἐπιπόλαια γὰρ λέγομεν τὰ παντὶ δῆλα, καὶ ἃ μηδὲν δεῖ ζητῆσαι), οὔτε ὅσα εἰρημένα ἀγνοούμενα, ἀλλ' ὅσων ἢ ἅμα λεγομένων ἡ γνῶσις γίνεται, καὶ εἰ μὴ πρότερον ὑπῆρχεν, ἢ μικρὸν ὑστερίζει ἡ διάνοια· γίγνεται γὰρ οἷον μάθησις, ἐκείνως δὲ οὐδέτερον. κατὰ μὲν οὖν τὴν διάνοιαν τοῦ λεγομένου τὰ τοιαῦτα εὐδοκιμεῖ τῶν ἐνθυμημάτων, κατὰ δὲ τὴν λέξιν τῷ μὲν σχήματι, ἐὰν ἀντικειμένως λέγηται . . ., τοῖς δ' ὀνόμασιν, ἐὰν ἔχῃ μεταφοράν . . . ἔτι εἰ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ.* Eine gewisse Beziehung zur Antithese wird allerdings auch angedeutet vom Anonymus 397, 14, wo es vom Enthymem heißt: *ἡ δὲ οὖν οἰκεία λέξις αὐτοῦ κατὰ τὰς παρισώσεις καὶ τὰς ἀντιστροφάς ἐστι· ταῦτα γὰρ τὰ δύο σχήματα τοῖς ἀντιθετικοῖς ἁρμόζει. ἐνθυμηματικώτερον δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιάν ἐστι σχημάτων τὸ ἀντιθετικόν, συνακτικὸν καὶ βιαστικὸν τοῦ προκειμένου.* Viel schwieriger wäre eine Verknüpfung der Metapher und der *ἐνέργεια* mit dem Enthymem auszudenken. Man sieht, daß bei Aristoteles, wo es sich nur um die Lexis handelte, zugleich auch die Theorie des Enthymems, nicht in seinem Sinne, sondern in dem seiner Vorläufer herangezogen wurde, da sie, wiewohl zur *διάνοια* gehörig, im *ἀστεῖον* Berücksichtigung fand in dem bei Anaximenes kenntlichen Sinne.

1) Ebensowenig wird der Unterschied von *ἴδιον*, *οἰκεῖον* und *κύριον* klar. Vgl. Spengel 363 und Poetik XXI, 3. Der Terminus *ἑλληνίζειν* ist von Interesse,

unverständlich erscheint zunächst die Behandlung der Metapher, die an zwei verschiedenen Stellen in verschiedener Weise, beide Male jedoch ausführlich gegeben wird, zuerst nämlich bei dem *σαφές* (II) und sodann beim *ἀστεῖον* (X). Es handelt sich jedoch keineswegs hier um Rekapitulationen, sondern in beiden Fällen um zwei nach Inhalt und Tenor verschiedene Darstellungen, wobei seltsamerweise die an letzter Stelle gegebenen Fassungen die vollständigen und systematischen sind, die an erster Stelle vorgebrachten dagegen einen mehr kritisch untersuchenden Charakter tragen. Dieser Sachverhalt bietet einen Fingerzeig für die Quellenanalyse. Denn so wenig man hier wagen wird, Satz für Satz unter der kritischen Lupe zu fixieren oder gar mit einem bestimmten Autornamen festzulegen, so glaube ich doch, die Behauptung erhärten zu können, daß uns in den ersten Kapiteln II—IV die eigene kritische Arbeit des Aristoteles, in den folgenden Abschnitten V—XII dagegen ein Referat der vorhandenen Theorie der *λέξις* vorliegt.

Hierfür sprechen folgende Beobachtungen:

1. Das, was in Kap. II über *σαφήνεια* bemerkt wird, ist nicht elementarer, sondern komplizierter und spezieller Natur. Es setzt die allgemeine Systematik des Gegenstandes voraus. Zwanglos sind einige Noten zu diesem Thema gemacht, ohne daß ein Streben nach Abrundung und Vollständigkeit zutage träte. Die kompendiarische Elementarlehre des Gegenstandes wird dagegen in dem Paragraphenstil des Lehrbuches und in sehr klarer und verständlicher Form in Kap. V vorgetragen.

2. Dieser Inhalt von Kap. V ist, wie Wendland gezeigt hat identisch mit der isokrateisch-anaximeneischen Techne. Die Forderungen der Beachtung des Genus (auf Protagoras zurückgeführt) und Numerus passen zu dem auf elementare Vollständigkeit ausgehenden Gesamtcharakter des Kapitels.

3. Der Übergang zu Kap. V ist völlig äußerlich und sachlich bedeutungslos: *ὁ μὲν οὖν λόγος συντίθεται ἐκ τούτων, ἔστι δ' ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἑλληνίζειν.* Tatsächlich erscheint nicht ein neuer Punkt einer vorschwebenden Disposition, sondern derselbe Stoff in elementarer Vollständigkeit. Es geht ebensowenig an, dieses Kapitel dem folgenden über den *ὄγκος* entgegenzustellen als Behandlung der 'atte-

wenn man den des *ἀττικίζειν* bei den Späteren vergleicht. Er scheint, weiter als der des *σαφές*, dieses mit zu umfassen und „ein gutes Griechisch reden" zu bezeichnen. Vgl. dagegen Dionys Lysias 2 *καθαρός ἐστι τὴν ἑρμηνείαν πάνυ καὶ τῆς Ἀττικῆς γλώττης, ἄριστος κανών . . . τῆς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐπιχωριαζούσης.* Im Gegensatz zu *καθαρόν* und *σαφές* steht dagegen das *κάκιον ἑλληνίζειν* bei demselben Dem. 5. Vgl. Geigenmüller, quaestiones Dionysianae de vocabulis artis criticae, Diss. Leizig 1908, 17.

nuata figura', wie die Annahme zutreffend ist, daß von nun an über die structura und die richtige Verbindung der im vorhergehenden einzeln behandelten Glieder geredet wird.[1])

4. Zweimal bezieht sich Aristoteles in Kap. II ausdrücklich auf seine eigene Poetik (1404b 7 und 28). Derartiges ist natürlich in den späteren Teilen unmöglich. Das Kap. IV hebt unter ausdrücklicher Nennung drei Zitate aus Platos Politik aus (1406b 32 ff.).

5. Eine wichtige, oben geltend gemachte Zwiespältigkeit findet hier ihre Erklärung: Die als spezifisch aristotelisch erkannten Kapitel betonen unermüdlich gerade den Unterschied von prosaischer und poetischer Diktion, die allgemeine Techne ist in dieser Hinsicht indifferent. Und zwar ist nicht etwa nur Gorgias und Alkidamas, sondern gerade auch Isokrates in seiner Techne durch diese prinzipielle Vermengung der Stile charakterisiert. Zu Unrecht hat Wendland[2]) in der isokrateischen Empfehlung des *ὄνομα ἥκιστα πεποιημένον* (frgt 12 OA) eine Warnung vor 'poetischem' Ausdruck gesehen. Das Wort ist vielmehr mit „ad hoc neu gebildet, nicht üblich" zu übersetzen, wie die auch in dem Beispiel *σίζειν* genau entsprechende Parallelstelle des überhaupt isokrateischen Anonymus Graeven[3]) und nicht minder die Definition der Poetik[4]) zeigt. Daß Isokrates, der ja überhaupt die Poesie in allen ihren Funktionen durch die Prosa gleichsam ablösen will, einen 'poetischen' Stil der Prosa sogar ausdrücklich vindiziert, lehrt vollkommen einwandfrei die Stelle Antid. 45 ff., an der er seine *φιλοσοφία* in ihrem Reichtum der Gerichtstechnik entgegenhält und von den Vertretern seiner Richtung rühmt *Εἰσὶ γάρ τινες, οἳ τῶν μὲν προειρημένων οὐκ ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ προῄρηνται λόγους οὐ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, ἀλλ' Ἑλληνικοὺς καὶ πολιτικοὺς καὶ πανηγυρικούς, οὓς ἅπαντες ἂν φήσειεν ὁμοιοτέρους εἶναι τοῖς μετὰ μουσικῆς καὶ ῥυθμῶν πεποιημένοις ἢ τοῖς ἐν δικαστηρίῳ λεγομένοις. καὶ γὰρ τῇ λέξει ποιητικωτέρᾳ καὶ ποικιλωτέρᾳ τὰς πράξεις δηλοῦσι, καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ὀγκωδεστέροις καὶ καινοτέροις χρῆσθαι ζητοῦσιν, ἔτι δὲ ταῖς ἄλλαις ἰδέαις ἐπιφανεστέραις καὶ πλείοσιν ὅλον τὸν λόγον διοικοῦσιν. ὧν ἅπαντες μὲν ἀκούοντες χαίρουσιν οὐδὲν ἧττον ἢ τῶν ἐν τοῖς μέτροις πεποιημένων, πολλοὶ*

1) Vgl. Roemer LXXXI ff. Spengel 379.

2) a. a. O. 44 Anm. 5.

3) 368, 10 § 86. *ποιεῖ δὲ καὶ ὀνοματοποιΐα ἀσάφειαν, ὡς τὸ 'σίζεν ὀφθαλμός' παρ' Ὁμήρῳ.*

4) XXI, 9 *πεποιημένον δ' ἐστὶν ὃ ὅλως μὴ καλούμενον ὑπὸ τινῶν αὐτὸς τίθεται ὁ ποιητής· δοκεῖ γὰρ ἔνια εἶναι τοιαῦτα, οἷον τὰ κέρατα ἔρνυγας καὶ τὸν ἱερέα ἀρητῆρα.*

*δὲ καὶ μαϑηταὶ γίγνεσϑαι βούλονται νομίζοντες τοὺς ἐν τούτοις πρωτεύοντας πολὺ σοφωτέρους καὶ βελτίους καὶ μᾶλλον ὠφελεῖν δυναμένους εἶναι τῶν τὰς δίκας εὖ λεγόντων.* Daher versteht man es, daß Aristoteles sich am Schluß des einleitenden Kap. I von *Γ* mit so großer Heftigkeit gegen diese Vermischung ausspricht. Auch die angeführte Begründung dieser *ποιητικὴ λέξις*: *ἐπεὶ οἱ ποιηταὶ λέγοντες εὐήϑη διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασϑαι τήνδε τὴν δόξαν* ist in ihrer relativen Geringschätzung der Poesie durchaus gorgianisch. Man erinnere sich, daß die Poesie als zwar des im Metrum liegenden eigentümlichen Liebreizes teilhaftig, im übrigen aber als eine untergeordnetere, weil starrere Handhabung des Logos galt und vergleiche besonders noch Euagoras 10 f. *πρὸς δὲ τούτοις οἱ μὲν μετὰ μέτρων καὶ ῥυϑμῶν ἅπαντα ποιοῦσιν, οἱ δ' οὐδενὸς τούτων κοινωνοῦσιν·*[1]) *ἃ τοσαύτην ἔχει χάριν, ὥστ' ἂν καὶ τῇ λέξει καὶ τοῖς ἐνϑυμήμασιν ἔχῃ κακῶς, ὅμως αὐταῖς ταῖς εὐρυϑμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις ψυχαγωγοῦσι τοὺς ἀκούοντας. γνοίη δ' ἄν τις ἐκεῖϑεν τὴν δύναμιν αὐτῶν· ἢν γάρ τις τῶν ποιημάτων τῶν εὐδοκιμούντων τὰ μὲν ὀνόματα καὶ τὰς διανοίας καταλίπῃ, τὸ δὲ μέτρον διαλύσῃ, φανήσεται πολὺ καταδεέστερα τῆς δόξης ἧς νῦν ἔχομεν περὶ αὐτῶν.*

Das Kapitel II, das sich unmittelbar an die erwähnte prinzipielle Abfertigung anschließt, wendet sich, nachdem gleichsam in der Form eines Stichworts die Forderung der *σαφήνεια* kurz markiert ist, zu einzelnen Aperçus. Dabei fallen folgende Bemerkungen:

a) Die *ποιητικὴ λέξις* vermeidet zwar das *ταπεινόν*, sie ist aber dem *πρέπον* widerstreitend (1404 b 4).

b) Eine Reihe der in der Poesie statthaften Benennungsarten sind in der Prosa entweder gar nicht oder doch nur mit Maß zu verwenden. Dahin gehören die *διπλᾶ ὀνόματα*, die *πεποιημένα*, die *γλῶτται*, d. i. die archaischen oder provinziellen Ausdrücke (Poet. XXI, 3). Die hier erzielte Abweichung vom Gewöhnlichen bedingt ein auf dem Verwundern beruhendes *ἡδύ*. *'Επὶ μὲν οὖν τῶν μέτρων πολλά τε ποιεῖ τοῦτο καὶ ἁρμόττει ἐκεῖ· πλέον γὰρ ἐξέστηκεν περὶ ἃ καὶ περὶ οὓς ὁ λόγος· ἐν δὲ τοῖς ψιλοῖς λόγοις πολλῷ ἐλάττοσιν· ἡ γὰρ ὑπόϑεσις ἐλάττων κτλ.* (1404 b 8 ff., 28 ff.)

6. Die Metapher dagegen ist im Unterschiede davon ebensowohl in der poetischen wie in der prosaischen Diktion angängig. Hier er-

---

1) Natürlich hat auch die Prosa nach I. ihren Rhythmus. Der Verfasser des Euagoras hat ein technisches Interesse daran, die Vorzüge der Poesie recht zu betonen, um dann um so mehr, *καίπερ τοσοῦτον πλεονεκτούσης τῆς ποιήσεως* 11, mit seinem Konkurrenzunternehmen zu glänzen.

reicht man zwar ein ξενικόν, aber καὶ λανθάνειν ἐνδέχεται. Das Fremdartige tritt nicht mit solcher Aufdringlichkeit hervor, sondern κλέπτεται. In diesem Zusammenhang reiht Aristoteles einige Bemerkungen über den Gebrauch der Metapher an, wobei zu beachten ist, daß die eigentliche vollständige und elementare Techne der Metapher, die hier bereits vorausgesetzt wird, erst im späteren Teil beim ἀστεῖον Kap. X gegeben wird. So wird der Begriff des ἀνάλογον erst dabei eingehend erläutert, hier aber bereits bei stilistischen Einzelwinken vorausgesetzt und als gegeben zugrunde gelegt (1405 a 11). Die Metapher der Prosa bedarf einer noch größeren Sorgfalt als die der Poesie, da sie auf die im Metrum liegenden Reizmittel verzichten muß (1405 a 6). Da wir es hier mit zwanglosen Notizen zu tun haben, die sich an die als bekannt vorausgesetzte Techne anranken, so erklärt sich die lockere Komposition, das Fehlen einer systematischen restlosen Betrachtung und die abrupte Anfügung beiläufiger Bemerkungen.[1]) Die Metapher kann lobend ἀπὸ τοῦ βελτίονος τῶν ἐν ταὐτῷ γένει ihren Stoff hernehmen, tadelnd ἀπὸ τῶν χειρόνων. Doch gilt es hierbei noch etwas zu beachten: Ein Verstoß gegen das κάλλος der Worte kann eine an sich richtig gebildete Metapher, die als lobende gedacht ist[2]), zu Schanden machen.

7. Für die bei dieser Gelegenheit gestreifte Lehre von der Schönheit der Worte bin ich in der glücklichen Lage, eine Einzeluntersuchung von Diels (29 ff.) für meine Zwecke verwenden zu können. Diels hat überzeugend gezeigt, daß Aristoteles hier zunächst die beiden Bestimmungen der Techne des Likymnios — natürlich führt uns der Name, an den wir oben einen Tadel übermäßiger Disponierungslust angeschlossen fanden, wieder in die Atmosphaere der gorgianischen Schule — rekapituliert (ich möchte sagen stichwortartig), daß nämlich die Schönheit der Worte bedingt wird 1. durch den akustischen Klang und 2. durch ihre Bedeutung. Aristoteles fügt ergänzend aus eigenem ein drittes Element hinzu, daß nämlich auch eine innere ὄψις, eine auf Assoziationen beruhende Nebenempfindung dabei in Betracht kommt, das πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν. Diels hat dann weiterhin gezeigt, daß Theophrast diese drei Bestimmungen, deren

1) Ohne Zusammenhang: 1404 b 37 ff. Roemer LXXIX, die Beispiele 1405 a 28—1405 b 20 führen auf ganz andere Gesichtspunkte als die unmittelbar vorhergehenden Roemer LXXX, daran angeschlossen zwei nur sehr lose hiermit zusammenhängende Bemerkungen über die ἐπίθετα ἀπὸ φαύλου und ἀπὸ τοῦ βελτίονος und über das ὑποκορίζεσθαι.

2) Über einen nur scheinbaren sachlichen Widerspruch dieser Lehre vgl. Roemer LXXXf. Über die Stelle 1405 a 31 ff. Marx 324 f., dem ich nicht beitreten kann.

Reihenfolge bei Aristoteles genetisch bedingt war durch die Weiterbildung der Theorie, in der rationellen Folge ἀκοή, ὄψις, διάνοια bietet. Nur in einem weiche ich von Diels ab. Diese ἐνέργεια, diese Betonung der Anschaulichkeit ist als solche nichts spezifisch Aristotelisches. Nichts lag dem stetig personifizierenden und auf das τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν bedachten Gorgianer näher als gerade das. Daher folgt auch die ausführliche, systematische Darstellung dieses Prinzips, das wir mehr in die Poetik als in die Rhetorik verweisen würden, später im Zusammenhang der Techne (XI)[1], hier in dem kritischen raisonnierenden Teil setzt es Aristoteles einfach voraus und ergänzt damit eine Lücke der Einzeltheorie.

8. Das aufgezeigte Verhältnis des ersten zu dem zweiten Teil der aristotelischen Lexislehre zu erkennen, ist das dritte Kapitel vom ψυχρόν wiederum äußerst lehrreich. Denn dieses ψυχρόν ist, kurz gesagt, nichts anderes als die Anwendung der nur der Poesie, nach Aristoteles aber nicht der Prosa zuträglichen stilistischen Mittel auf eben diese. Daher die eigentümliche Erscheinung, daß wir in der eigentlichen Techne fast ausschließlich an Dichterstellen orientiert werden, hier aber in der Prokrisis an prosaischen Beispielen die fehlerhafte Stilmischung erkennen sollen. Hier wird die Selbständigkeit des Aristoteles am größten sein, wo er gerade an den Schriften des Gorgias und des Alkidamas exemplifiziert, wie man es im Bereiche der Prosa nicht machen darf.

Der Gebrauch der διπλᾶ ὀνόματα war von A. der Poesie reserviert worden. Seine Übertragung auf die Prosa füllt eine erste Rubrik des ψυχρόν aus. Ich glaube trotz Spengels Widerspruch[2]), daß des Polos im Phaidros bezeugte διπλασιολογία eben auf diese διπλᾶ ὀνόματα gerichtet war (267 C). Jedenfalls wäre uns auch ohne des Aristoteles mit Beispielen belegtem Tadel diese Stileigentümlichkeit aus Gorgias wohlvertraut. Wir können auch die Gründe gerade dieser Wortwahl einigermaßen erkennen: die Antithese, Parisosis und das Homöoteleuton liebten und bevorzugten das α privativum, steigernde Zusammensetzungen mit εὖ, περί und πολύ (περίφοβος und πολύδακρυς Helena 9), nicht selten waren Bildungen wie die von Aristoteles als gorgianisch angeführte ἐπιορκήσαντες καὶ κατευορκήσαντες

---

1) Auch der isokratisch beeinflußte Anonymus Graeven kennt es (369, 13 ff., 371, 10 ff.) als das πιθανόν der διήγησις unterstützend.

2) Σ. τ. 86. Denn ich glaube, daß der zweite Bestandteil des Wortes ebenso wie in den dabeistehenden Wendungen γνωμολογία und εἰκονολογία keinen Hinweis auf διπλοῖ λόγοι enthält im Gegensatz zu διπλᾶ ὀνόματα, sondern (wie in θεολογία usw.) nur die Wissenschaft von den διπλᾶ scil. ὀνόματα ausdrückt.

gerade hierdurch veranlaßt, ein πτωχόμουσος trug in sich vereint die Bettelhaftigkeit und den damit kontrastierenden Musendienst. Auch darf hier an die auf anderen Gründen beruhende Vorliebe für die mit φιλο- und ἰσο- zusammengesetzten Bildungen erinnert werden. Alles das will Aristoteles aus der λέξις der Prosa verbannt wissen. Πάντα ταῦτα γὰρ ποιητικὰ διὰ τὴν δίπλωσιν φαίνεται (1406 a 5). Eine zweite Sphäre des ψυχρόν umfaßt die γλῶτται, d. i. die veralteten oder provinziellen Vokabeln. Gorgias und seine Schule scheinen gelegentlich auch derartiges in die Prosa eingeführt zu haben, in der Poesie erscheint es unbedenklich. Hier dürfen wir an eine Stelle des platonischen Gorgias 450 B erinnern, an der Plato seinem Gorgias die nach dem Scholiasten sikilischen Ausdrücke χειρούργημα und κύρωσις in den Mund legt, wahrscheinlich unter Zitierung einer wirklichen Vorlage, denn es handelt sich um eine kardinale Feststellung[1]), im anderen Fall aber doch sicherlich nur unter Anspielung auf ähnliche Provinzialismen des Leontiners. Eine dritte Gruppe umfaßt Beispiele einer unschicklichen Verwendung der ἐπίθετα. Über ἐπίθετα hatte derselbe Likymnios geschrieben (Spengel Σ. τ. 88), den wir auch mit Disposition und κάλλος der Worte beschäftigt fanden, und Aristoteles hat bereits am Ende von Kap. II im äußeren Anschluß an das ἀπὸ φαύλου ἢ αἰσχροῦ der Metapher eine beiläufige Bemerkung über ihren Gebrauch eingelegt. Das ψυχρόν entsteht auch hier durch Einführung des Poetischen: Ἐν μὲν γὰρ ποιήσει πρέπει γάλα λευκὸν εἰπεῖν, ἐν δὲ λόγῳ τὰ μὲν ἀπρεπέστερα, τὰ δέ, ἂν ᾖ κατακορῆ, ἐξελέγχει καὶ ποιεῖ φανερὸν ὅτι ποίησις ἐστίν, ἐπεὶ δεῖ γε χρῆσθαι αὐτοῖς· ἐξαλλάττει γὰρ τὸ εἰωθὸς καὶ ξενικὴν ποιεῖ τὴν λέξιν. ἀλλὰ δεῖ στοχάζεσθαι τοῦ μετρίου, ἐπεὶ μεῖζον ποιεῖ κακὸν τοῦ εἰκῆ λέγειν. ἡ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει τὸ εὖ, ἡ δὲ τὸ κακῶς. διὸ τὰ Ἀλκιδάμαντος ψυχρὰ φαίνεται· οὐ γὰρ ἡδύσματι χρῆται ἀλλ' ὡς ἐδέσματι τοῖς ἐπιθέτοις, οὕτω πυκνοῖς καὶ μείζοσι καὶ ἐπὶ δήλοις, οἷον . . . . . Ebenso kann auch die Metapher, und damit kommen wir zu der vierten und letzten Unterabteilung des ψυχρόν, wiewohl an sich der Prosa nicht fremd, dennoch durch eine outrierte Verwendung nach Art der Poeten Geschmacklosigkeiten herbeiführen.[2]) Es ist bezeichnend, daß einzig in diesem

---

1) τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν περὶ χειρουργίας τε καὶ τοιαύτας πράξεις, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πᾶσά ἐστιν ἡ ἐπιστήμη, τῆς δὲ ῥητορικῆς, οὐδέν ἐστι τοιοῦτον χειρούργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστί. διὰ ταῦτ' ἐγὼ τὴν ῥητορικὴν ἀξιῶ εἶναι περὶ λόγους.

2) Das Lob des Gorgias in dem breit ausgeführten „Schulwitz“ (vgl. Marx 309) kann nicht wohl ernst gemeint sein, da ja sonst gerade das Gegenteil der aristote-

durchweg kritischen, einen einheitlichen Gedanken verfolgenden Kapitel III die Darstellung einen abgerundeten, systematischen Charakter annimmt. Angeschlossen werden in einem vierten Kapitel.

9. Bemerkungen über die *εἰκών*. Dieses Thema hatte nach Phaidros 267 C Polos zum Gegenstand seiner *εἰκονολογία* gemacht.[1]) Aristoteles setzt die noch gar nicht gegebene Theorie der Metapher im allgemeinen und den Begriff des *ἀνάλογον* insbesondere als bekannt voraus und sucht Poesie und Prosa abzugrenzen: *χρήσιμον δὲ ἡ εἰκὼν καὶ ἐν λόγῳ, ὀλιγάκις δέ· ποιητικὸν γάρ.* Außerdem wird der spezifisch aristotelische Charakter der Erörterung klar durch die Wahl der Beispiele. Von Polos darf als gewiß angenommen werden, daß seine Theorie mit Dichterstellen exemplifizierte. Aristoteles zieht nur bei Beginn aus Anlaß der gegen die Metapher abgrenzenden Definition eine Homerstelle an, in der wir ein feststehendes Beispiel der Techne sehen dürfen, im übrigen aber wählt er prosaische und verhältnismäßig junge Beispiele, darunter drei aus Platos Politik und eines aus Demosthenes.

10. Die folgenden Kapitel Vff. weisen einen wesentlich von den vorhergehenden verschiedenen Charakter auf: An Stelle zwangloser Bemerkungen tritt die nach Vollständigkeit strebende, nach Paragraphen disponierte Techne, an Stelle der Kritik, die ein geschlossenes System bereits voraussetzt, das mehr elementare Kompendium, die im vorhergehenden auf das sorgfältigste beobachteten Verschiedenheiten der prosaischen und der poetischen Diktion werden nunmehr nicht nur vernachlässigt, sondern es enthält die vorgetragene Theorie Elemente, die nach modernem Gefühl nur für die Poesie in Betracht kommen. Dichterzitate gelten unbedenklich als Quellen guten Prosastils. Mit der Sicherheit, die überhaupt in diesen Dingen zu erreichen ist und die natürlich nicht auf jedes einzelne Wort ausgedehnt werden kann, dürfen wir zu diesem kompendiarisch und kompilatorisch zusammengetragenen Teil rechnen

lischen Anschauung herauskommt Metaphern werden *ψυχραί* 1. *διὰ τὸ γελοῖον*, 2. *διὰ τὸ τραγικόν*. Am Schlusse zahlreicher Beispiele zu 2, *τὸ δὲ Γοργίου εἰς τὴν χελιδόνα ..... ἄριστα τῶν τραγικῶν*, d. h. ist doch das famoseste von den unter 2. gemeinten Floskeln. Die Theorie verhindert nicht, daß A. einer besonders outrierten tragischen Wendung des von einer geflügelten Philomele beschweißten Gorgias liebevoll in ihren feinen Intentionen nachgeht und so mit diesem delikaten Gegenbeispiel das Kapitel schließend, die *σπουδή* der Gorgianer durch *γέλως* paralysiert.

1) Die anaximeneische Lehre von dem gesucht kurzen *ἀστεῖον* und die Gegenüberstellung der *εἰκών* (*ἧττον ἡδύ, ὅτι μακροτέρως*: ihre *πρόθεσις* macht eigenes Beziehen des Hörers überflüssig Ar. 1410 b 18) sehr alt und wichtig für die Interpretation von Ar. Frösche 905 f.

*ἀλλ' ὡς τάχιστα χρὴ λέγειν, οὕτω δ' ὅπως ἐρεῖτον*
*ἀστεῖα καὶ μήτ' εἰκόνας μήθ' οἷ' ἂν ἄλλος εἴποι.*

a) Kap. V (s. oben).

b) Kap. VI. Die Lehre vom ὄγκος.[2]) Vgl. Is. Antid. 47.

Hier haben wir es mit der stilistischen Seite des αὔξειν zu tun (1408 a 4):

α) Umschreibung an Stelle eines einzelnen Wortes,

β) Plural statt Singular,

γ) Nachtrag eines Attributs mit Artikel statt attributiver Stellung,

δ) reichlicher Gebrauch verbindender Partikeln,

ε) Hinzufügung einer negativen Bestimmung durch die mit dem α privativum gebildeten Adjektiva.

c) Kap. VIII. Der Rhythmus der Prosa.[2])

d) Kap. IX. Periode[3]), Antithese, Parisosis, Paromoiosis.

e) Kap. X. Das ἀστεῖον und die Metapher, wobei die letztere nur unvollständig im Rahmen der ersteren behandelt ist.

f) Kap. XI. Das πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν (= ἐνέργεια) und das theodoreische ἐξαπατᾶν.

Zweifelhaft bleibt die Fixierung des Kap. XII in seinem einzelnen Inhalt. Die Unterscheidung des γράφειν und des λέγειν auch im Stil wird jedoch den Gorgianern (vgl. Alkidamas) nicht ungewohnt sein. Am Schlusse begegnet eine Polemik gegen Theodektes resp. Isokrates (1414 a 18 Wendland 43).

Dagegen erfordert eine genauere Betrachtung schließlich noch

11. Kap. VII, das nach Form und Inhalt schwer zu beantwortende Fragen stellt.[4]) Es enthält zwei scharf geschiedene Abschnitte, deren erster das πρέπον, die Angemessenheit der Rede schlechthin behandelt. Deutlich sieht man, daß die Disposition der πίστεις in πρᾶγμα, ἦθος und πάθος, wie sie die Isokrateer gegeben hatten, aus dem Bereich des Sachlichen hier in den des stilistisch Formalen übertragen ist. Der Stil muß nämlich angemessen sein 1. dem sachlichen Inhalt. Dem ὄγκος der Sache entspricht auch ein solcher des Stils und ebenso umgekehrt. Anders entstehen lächerliche Mißbildungen, wie sie die Komödie liebt. Damit ist deutlich gesagt, daß dieses πρέπον schlechthin 'ἀνάλογον' (1408 a 12) ist dem Stoff, er sei nun erhaben oder niedrig, und daß wir hier nicht an den Beginn von Kap. II erinnern

1) 1407 b 31 begegnet noch einmal eine Warnung vor poetischem Ausdruck.

2) Im einzelnen ist die Verwerfung des Jambus und Trochaios gegen Isokrates, der gerade diese beiden Füße besonders empfiehlt. Die Lehre vom Päon im Anschluß an Thrasymachus (1409 a 2).

3) Verweisung auf die Θεοδέκτεια 1410 b 3. Damit ist der Zusammenhang mit der isokrateischen Techne bezeugt.

4) Roemer LXXXIII f.

dürfen, wie die Ausleger tun. Denn dort ist das *πρέπον* eine mittlere Redeweise, die das *ταπεινόν* einerseits und das Poetische andererseits vermeidet. Dieser Gegensatz der Terminologie könnte ja nun überbrückt werden, wenn man nämlich annimmt, daß derselbe Autor recht wohl einerseits einen dem jeweiligen Stoff angemessenen Stil fordert, andererseits ganz im allgemeinen im Interesse der Deutlichkeit ein Meiden der Extreme fordert. Doch würde auch ein solcher dialektischer Notbehelf nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß dieselbe Terminologie in einer sehr mißverständlichen Weise bei zwei völlig verschiedenen Gesichtspunkten herangezogen worden ist. Wiederum sehe ich eine Erklärung hierfür nur darin, daß in der kritischen Bemerkung des zweiten Kapitels Aristoteles selbst spricht, der ja ein Interesse an einer Befehdung des poetischen Stils hat. Jenes andere *πρέπον* des siebenten Kapitels ist nichts weiter als eine stilistische Abtönung nach der Gelegenheit, eine Anwendung des *καιρός* auf das Gebiet der Lexis, wie eine solche auch das zunächst rein dialektische *αὔξειν* sich hatte gefallen lassen müssen. Es lassen daher auch mit Fug und Recht Isokrates selbst, Anaximenes und der Anonymus Graeven das *πρέπον* bei der Behandlung der *σαφήνεια* aus dem Spiel. Aristoteles trägt also im siebenten Kapitel zunächst eine isokrateische Theorie des *πρέπον* vor, die recht angemessen im Anschluß an die Disposition der *πίστεις* gegliedert ist.[1]) Das *πρέπον*

1) An dem Corpus Isocrateum läßt sich zeigen, daß das hier auf das stilistische Gebiet übertragene *πρέπον* sich im wesentlichen deckt mit der jeweiligen Beachtung des *καιρός*. Vgl. Soph. 13 *τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν, ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν.* ibidem 16 *τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν.* Daher die typische Feststellung, daß eine Ausführung *πρέπον* sei, wie anderwärts, daß sie im Einklang mit dem *καιρός* stehe: Phil. 110 *τῶν μὲν οὖν ἄλλων ἀπέστην διὰ τὰς αἰτιὰς ταύτας* (*πλῆθος τῶν ἐνόντων, δύναμις παροῦσα*, Alter), *μίαν δὲ πρᾶξιν ἐξ αὐτῶν ἔλαβον, ἥπερ ἦν προσήκουσα μὲν καὶ πρέπουσα τοῖς προειρημένοις, τὸν δὲ καιρὸν ἔχουσα μάλιστα σύμμετρον τοῖς νῦν λεγομένοις.* Ebenso de pace 1, Helena 22, Euag. 12. De bigis 39 *διὰ δὲ τὸ πλῆθος τῶν ἐνόντων εἰπεῖν ὑπὲρ τοῦ πατρὸς ἀπορῶ τίνος ἐν τῷ παρόντι πρέπει μνησθῆναι καὶ ποῖ' αὐτῶν χρὴ παραλιπεῖν.* Bereits Gesagtes kann nach Ansicht der Gorgianer unbedenklich nochmals gesagt werden, wofern es der *καιρός* rechtfertigt Phil. 94 *τοῖς μὲν οὖν οἰκείοις* (eigene Äußerungen) *τυχὸν ἂν χρησαίμην, ἤν που σφόδρα κατεπείγῃ καὶ πρέπῃ, τῶν δ' ἀλλοτρίων οὐδὲν ἂν προσδεξαίμην, ὥςπερ οὐδ' ἐν τῷ παρελθόντι χρόνῳ.* Ebenso Ep. II, 7 zur Einführung der Gleichung Leben—Rhetorik. Antid. 74. *μικροῦ γε μέρους τῶν πάλαι γεγραμμένων οὐκ ἂν ἀποσχοίμην, ἀλλ' εἴποιμ' ἂν εἴ τι μοι δόξειε πρέπον εἶναι τῷ παρόντι καιρῷ.* Ant. 10. *Ἔστι γὰρ τῶν γεγραμμένων ἔνια μὲν ἐν δικαστηρίῳ πρέποντα ῥηθῆναι, τὰ δὲ πρὸς μὲν τοὺς τοιούτους ἀγῶνας οὐχ ἁρμόττοντα, περὶ δὲ φιλοσοφίας πεπαρρησιασμένα καὶ δεδηλωκότα τὴν δύναμιν*

ist demnach 2. dirigiert durch das jeweilige *πάθος* der Rede. Das Zutagetreten des Affekts auch in der *λέξις* erhöht die Glaubwürdigkeit des Redenden und der Sache. *Παραλογίζεταί τε γὰρ ἡ ψυχὴ ὡς ἀληθῶς λέγοντος, ὅτι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οὕτως ἔχουσιν ὥστ' οἴονται, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἔχει ὡς ὁ λέγων* (scil. *ἀπαγγέλλει αὐτά* schol. 187, 4), *τὰ πράγματα οὕτως ἔχειν καὶ συνομοιοπαθεῖ ὁ ἀκούων ἀεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι, κἂν μηθὲν λέγῃ.* Dabei fällt wiederum der Gegensatz der Terminologie auf: der Lobende spreche *ἀγαμένως*, so daß seine persönliche Bewunderung auch in der Formgebung zum Ausdruck kommt, der Mitleid erweckende Fürbitter *ταπεινῶς*, d. i. demütig, submiss. Denn wer an den Fremden als einen Stärkeren appelliert, darf nicht ein selbstbewußtes, hochfahrendes, auf eigenes Können pochendes Wesen zur Schau tragen. Es versteht sich von selbst, daß das hier gemeinte *ταπεινόν* schlechterdings nichts zu tun hat mit dem *ταπεινόν* des Kap. II, das der poetischen Diktion so gegenübersteht, daß das von Aristoteles verstandene *σαφές* zu den beiden Extremen den goldenen Mittelweg bildet. Die meisten Schwierigkeiten bereiten dem Verständnis 3. die Bemerkungen, die die Forderung des *ἦθος* auf das stilistische Gebiet übertragen. *καὶ ἠθικὴ δὲ αὕτη ἡ ἐκ τῶν σημείων δεῖξις, ὅτι ἀκολουθεῖ ἡ ἁρμόττουσα ἑκάστῳ γένει καὶ ἕξει. λέγω δὲ γένος μὲν καθ' ἡλικίαν, οἷον παῖς ἢ ἀνὴρ ἢ γέρων, καὶ γυνὴ ἢ ἀνήρ, καὶ Λάκων ἢ Θετταλός, ἕξεις δέ, καθ' ἃς ποιός τις τῷ βίῳ· οὐ γὰρ καθ' ἅπασαν ἕξιν οἱ βίοι ποιοί τινες. ἐὰν οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεῖα λέγῃ τῇ ἕξει, ποιήσει τὸ ἦθος· οὐ γὰρ ταὐτὰ οὐδ' ὡσαύτως ἂν ἀγροῖκος ἂν καὶ πεπαιδευμένος εἴπειεν. πάσχουσι δέ τι οἱ ἀκροαταὶ καὶ ᾧ κατακόρως χρῶνται οἱ λογογράφοι „τίς δ' οὐκ οἶδεν"; „ἅπαντες ἴσασιν". ὁμολογεῖ γὰρ ὁ ἀκούων αἰσχυνόμενος, ὅπως μετέχῃ οὗ περ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες.* So viel ist klar, daß es sich hier keineswegs um das aristotelische *ἦθος τοῦ λέγοντος* handeln kann, sondern nur um das isokrateische, dem *πάθος* verschwisterte *ἦθος*. Auch durch die stilistische Formgebung kann jenes Gemeingefühl, das Sprecher und Hörer verbindet, gefördert worden, sowie auch gewisse Hilfsmittel des Stils das Überspringen des zeitlich begrenzten *πάθος* auf den Hörer begünstigen können. Gerade die letzten Worte des Abschnitts, die man an ungehöriger Stelle eingefügt geglaubt hat, passen sachlich vortrefflich zu dem hier vorschwebenden

---

*αὐτῆς, ἔστι δέ τι καὶ τοιοῦτον, ὃ τῶν νεωτέρων τοῖς ἐπὶ τὰ μαθήματα καὶ τὴν παιδείαν ὁρμῶσιν ἀκούσασιν ἂν συνενέγκοι, πολλὰ δὲ καὶ τῶν ὑπ' ἐμοῦ πάλαι γεγραμμένων ἐγκαταμεμιγμένα τοῖς νῦν λεγομένοις οὐκ ἀλόγως οὐδ' ἀκαίρως, ἀλλὰ προσηκόντως τοῖς ὑποκειμένοις.*

Gedanken, ohne daß die Mängel des schriftstellerischen Ausdrucks und der Verbindung geleugnet werden könnten. Ein *πάσχειν* des Hörers findet ja bei *ἦθος* und *πάθος* statt. Hier wird anhangsweise ein kleines Mittelchen des rednerischen Ausdrucks erwähnt, wodurch der Redende den Hörer von vornherein einbezieht und stimmungsmäßig für seinen Standpunkt gewinnt. Er tut so, als läge eine ausgemachte, jedem verständigen Menschen ohne weiteres akzeptable Sache vor. *Οἱ δὲ ἀκροαταί*, um mit den Worten der Scholien (187, 30) zu reden, *ἀπατῶνται καὶ τῷ συνήθει καὶ καθωμιλημένῳ καὶ γνωρίμῳ τοῖς πᾶσιν*. Spengel hat gerade aus Isokrates zahlreiche Beispiele dieser Art beigebracht.[1]) Es konnte also diese Bemerkung recht passend in dieser Rubrik gemacht werden. Freilich führt der übrige Inhalt auf einen davon abliegenden Gesichtspunkt, doch ist auch er an dieser Stelle wohlberechtigt. Früher wurde empfohlen, die *οἰκεία λέξις* für jeden einzelnen Affekt zu wählen, ebenso verlangen auch die *ἤθη* eine solche stilistische Angleichung.[2]) Wer also das *ἦθος* des *παῖς*, des *γέρων*, der *γυνή*, des *Θέτταλος* usf. entfachen will (denn nur um diesen dynamischen Prozeß handelt es sich), muß seinen Stil danach bemessen und sich nicht nur in der Sinnesart, sondern auch in der Ausdrucksweise auf das vorschwebende *ἦθος* einstellen, und das wiederum im Interesse des *πιθανόν*. Die kontroversen Anfangsworte des Stückchens übersetze ich: (Doch nicht nur in den *πάθη*, sondern) auch in den *ἤθη* findet diese Darlegung aus den Indizien statt. Das Wort *δεῖξις* ist in diesem Zusammenhang deutlich durch die später zu behandelnden, parallelen Ausführungen der pseudodionysischen Techne.[3]) Man weist ein *πάθος* und ein *ἦθος* äußerlich nach durch die *σημεῖα*, d. i. durch die stilistischen Hilfsmittel. Während nun die Behandlung der *οἰκεία λέξις* für die *πάθη* klar ist, läßt uns Aristoteles völlig im Stich bei der Frage, inwiefern eine solche auch bei den *ἤθη* zu erzielen ist. Die Bemerkung, daß der Gebildete anders spricht als der Bauer, möchte die Vermutung nahelegen, daß diese *ἤθη* selbstredend eingeführt werden, wie das auch die Meinung der pseudodionysischen Techne ist. Ebensowohl aber könnte man daran denken, daß der Redner derartige stilistische Effekte bei der

---

1) Comm. 381 f.

2) *οἰκεῖος* ist hier und auch in der Theorie der Metapher 1412 a 10 von der Terminologie desselben Wortes in 1404 b 32, 35 1405 b 12, wo es = *κύριος* ist, verschieden und geht auf das *ἀνάλογον*.

3) 381, 24 ff. Us. Rad. *ἂν γὰρ τὸν μὲν πατέρα δείξῃς, τὸν δὲ πολιτικὸν μὴ δείξῃς κτλ. ἂν μὴ δείξῃς κατὰ τύχας καὶ προαιρέσεις καὶ γένη καὶ ἔθνη τὰς διαφορὰς τῶν ἠθῶν καὶ ὅσα ἄλλα ἠριθμήσαμεν, οὐ πληροῖς τὸ ἦθος.*

Zeichnung der ἤθη verwendet. Klar ist die Wirkung auf den Hörer, der einen falschen Schluß (παραλογίζεται) von dem äußeren Apparat auf die innere Wahrheit der Sache macht. Man erinnere sich der Theorie des σημεῖον[1]) im Bereiche der πίστεις und des φαινόμενον ἐνθύμημα ἐκ τοῦ σημείου (Rhet. B 1401 b 9 ff.). Ein solches liegt hier in der παθητικὴ λέξις und in der ἠθικὴ λέξις vor. Ἀσυλλόγιστον τοῦτο sagt A. von ihm an jener Stelle. Die Indizien verstehe ich daher von nichts anderem als gerade von den stilistischen Hilfsmitteln, die den Hörer zu einem falschen Syllogismos nötigen. Man wird in diesen Worten eine aristotelische Lieblingsidee ausgesprochen sehen, die syllogistische Prozesse auch in Vorgängen annimmt, denen sie auf den ersten Blick fremd zu sein scheinen. So führt er die Freude am Kunstwerk auf die Freude am Erlernen zurück und konstatiert ein solches μανθάνειν in dem Syllogismus, der die Gleichung ausfindig macht zwischen dem τοῦτο des unmittelbaren Kunstwerks und dem ἐκεῖνο des durch μίμησις dargestellten Modells des Künstlers. Wenn es erlaubt ist, die Quellenanalyse einmal bis auf das Einzelne auszudehnen, so möchte ich in diesem Aufspüren eines Syllogismus eine spezifisch aristotelische Randglosse zu dem an sich dem Aristoteles sachlich fremden und sogar im letzten Grunde unsympathischen Gut der Techne sehen. Einen ähnlichen Sachverhalt erkenne ich in der Besprechung des ἀστεῖον. Sein Wesen war ja von Anaximenes und gewiß auch anderen, denn die lapidare Kürze des Lampsakeners setzt eingehende frühere Behandlung voraus, als eine Kunst gefaßt worden, den Hörer noch gewisse Dinge erraten zu lassen. Vertiefend zieht auch hier (1410 b 10 ff.) Aristoteles seine Lehre vom ἡδύ beim Lernen heran und vindiziert der Metapher gegenüber dem Bilde einen höheren Grad der Lusterweckung, weil letztere dem Hörer gerade die Freude vorwegnimmt, den Syllogismus τοῦτο ἐκεῖνο selbst zu bilden. Den zweiten Teil des Kapitels VII bildet die Darstellung des εὔκαιρον und ἄκαιρον. Nun ist ja gewiß das im vorhergehenden erörterte πρέπον nichts anderes als eine Anwendung des καιρός auf die einzelnen Teile und eine begriffliche Scheidung dieser beiden, auch von Isokrates synonym gebrauchten Wörter nicht wohl möglich.[2]) Da-

1) Arist. Rhet. A 1357 b 10 ff. Anaxim. 45, 13 ff. Anonymus Graeven 379, 7 ff. Spengel 63 ff.

2) „Novumne hoc accedit praeter πρέπον, quod rhetores omnes maximi faciunt τὸν καιρόν, an additamentum est τοῦ πρέποντος? Aperte hoc posterius intelligendum est, cum de elocutione dicat. Evincunt id porro etiam τὰ ἀνάλογον, quae b 4 repetuntur" Spengel.

gegen ist gerade in dem vorliegenden Zusammenhang verständlich, warum die Lehre von dem πρέπον noch durch eine Berufung auf das εὔκαιρον ergänzt wird. Der Grundgedanke des folgenden ist nämlich der, daß durch ein Zuviel von Dingen, die auch an sich im einzelnen alle zu den ἀνάλογα, πρέποντα, οἰκεῖα gehören, gleichwohl ein Übermaß entsteht, das als solches dann wieder dem εὔκαιρον widerstreitet. Man merkt die Absicht, und man wird verstimmt. Auf der anderen Seite würde es natürlich wieder dem πιθανόν, dem ja die οἰκεία λέξις dient, widerstreiten, wenn jemand τὰ μαλακὰ σκληρῶς zum Vortrag brächte, d. h. wenn Stil und Inhalt geradezu in gegensätzlichem Verhältnis zueinander stünden.[1]) Wäre also das εὔκαιρον nur als Instanz eingeführt, um die Anwendung der πρέποντα in maßvollen Grenzen zu halten, so wäre diese Ergänzung der Erörterung wohl verständlich. Unbefriedigend aber und störend vom Standpunkt des Zusammenhangs aus ist Anfang und Schluß dieses Anhängsels. Die Darstellung springt nämlich ohne Übergang von der soeben charakterisierten Stelle zu der Erwähnung gewisser Lizenzen über (διπλᾶ, ἐπίθετα, ξένα), die für das παθητικῶς λέγειν als μάλιστα ἁρμόττοντα zu gelten haben. Hier folgen Beispiele und ein materielles Eingehen auf die λέξις des ὀργιζόμενος und desjenigen, der am Abschluß der Rede ποιεῖ ἐνθουσιάσαι ἢ ἐπαίνοις ἢ ψόγοις ἢ ὀργῇ ἢ φιλίᾳ τοὺς ἀκροατάς ... φθέγγονται γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐνθουσιάζοντες, ὥστε καὶ ἀποδέχονται δῆλον ὅτι ὁμοίως ἔχοντες. Man erkennt sofort, daß diese Bemerkungen viel passender oben bei Erörterung des πρέπον im Gebiete der παθητικὴ λέξις gemacht worden wären. Denn dort erhielten wir wohl eine Konstatierung der Abweichung und eine psychologische Erklärung der Wirksamkeit dieser Dinge auf den Hörer, blieben aber über die Sache selbst völlig im Unklaren. Besonders befremdend muß der Anfang wirken[2]) τὸ δ' εὐκαίρως ἢ μὴ εὐκαίρως χρῆσθαι κοινὸν ἁπάντων τῶν εἰδῶν ἐστιν. ἄκος δ' ἐπὶ πάσῃ ὑπερβολῇ τὸ θρυλούμενον· δεῖ γὰρ αὐτὸν αὑτῷ προσεπιπλήττειν κτλ. Mit den εἴδη, den allen das εὔκαιρον gemeinsam sein soll, wußten schon die Scholien[3]) nichts Rechtes anzufangen, und sie verstehen bald die drei γένη der Rede, bald das παθητικόν und das ἠθικόν, welch letzteres natürlich ganz undiskutabel ist. Passender versteht es Roemer von den stilistischen Mitteln der Rede überhaupt, nicht ohne das Unbefriedigende des ganzen Zusammenhangs hervorzuheben.

---

1) Die Darstellung auffallend abrupt. Vgl, Vahlen 144f.
2) Roemer LXXXIII. 3) 188, 4 und 6.

Die folgende Empfehlung einer Selbstkorrektur bei jedem Zuviel im Ausdruck, die Diels behandelt und bei Theophrast weiterverfolgt hat[1]), paßt stofflich in den allgemeinen Zusammenhang, steht aber wiederum, wie so manches andere in diesem Kapitel, ganz isoliert und unangegliedert da. Alles in allem scheint in diesem Kap. VII die kompilatorische und redigierende Tätigkeit des Aristoteles zu einem besonders unbefriedigenden Resultat geführt zu haben. Er fand eine Theorie des *πρέπον* vor[2]), die im Anschluß an die *πίστεις* disponiert war, und trägt sie vor, ohne zunächst wirklich greifbare Belege zu bringen. Erweitert erscheint sie durch eine unorganische Bemerkung über ein beliebtes Mittelchen aus dem Bereiche der *ἠθικὴ λέξις* (1408 a 33 ff.) und die subtile Erklärung des Verhaltens des Zuhörers aus einem logischen Denkakt heraus. Ferner ist verarbeitet worden eine Behandlung des *εὔκαιρον*, weil sich in ihr zwei wertvolle, das über das *πρέπον* Gesagte ergänzende Winke fanden. An sich ist eine begriffliche Scheidung von *πρέπον* und *εὔκαιρον* unmöglich, am wenigsten auf Grund des aristotelischen Textes, in dem völlig abrupt und in einem Wortlaut, der auf einen ganz anderen Zusammenhang hinzudeuten scheint, plötzlich an das *πρέπον* das *εὔκαιρον* angeschlossen wird. In dem Rubrum des *εὔκαιρον* findet dann außerdem noch ein bereits bei dem *πρέπον* behandelter Punkt, die *λέξις* der *πάθη*, eine stofflich befriedigendere Erledigung. Außer diesen schweren sachlichen Anstößen und Unklarheiten muß auch noch die Ausdrucksweise und der Zusammenhang der einzelnen Sätze fast von Zeile zu Zeile selbst dem wahrlich nicht verwöhnten Leser der aristotelischen Rhetorik Verdruß bereiten.

## Das dritte Buch (2. *τάξις*).

**20.** Für den zweiten Teil des dritten Buches ist die Frage der Quellenanalyse bereits mit gutem Glück gestellt worden. Schon Spengel

---

1) 26 f.

2) Der Anonymus setzt eine ausführliche Techne der *λέξις* nach den einzelnen *μέρη* voraus. Vgl. 356, 21; 365, 24; 368, 6 ff; 369, 15; 375, 24 ff. (dabei tritt, wiewohl im äußeren Anschluß an die *λέξις* der *διήγησις* auch die aristotelische Dreiteilung zutage und wie beim *εὔκαιρον* des A. die Hereinbeziehung der *ὑπόκρισις*: *ὡς κατὰ μέτρον διηγηματικοῦ λέγειν, ἁρμόσει τῷ μὲν ἁπλῷ καὶ μηδεμίαν ἰδιότητα ἔχοντι εὐμαθεῖς καὶ ἀπλημμελεῖς τὰς μεταβολὰς ἔχουσα πρὸς τὸν καιρὸν τῶν πραγμάτων. ἐὰν γάρ τι τοῦ διηγήματος μέρος δείνωσιν ἀναγκαίαν ἔχῃ, συνεπαρθῆναι καὶ τὴν λέξιν καὶ διατεθῆναι, ἐὰν πάθος ἔχῃ, παθητικῶς, ἐὰν δὲ ἦθος, ἠθικῶς* ff. Über *ὑπόκρισις* 376, 3 ff. Der Ausdruck *οἰκεῖος* im Sinne der Angemessenheit 376, 6) 392, 5; 394, 17; 395, 12 ff. ausführliche Darstellung 396, 7 ff. (*οἰκεῖος* 397, 14).

hat als seine Grundlage die Techne der Isokrateer erkannt, das Vergleichsmaterial, das zunächst nur Quint. IV, 2, 32 und Dionys von Halicarnass Lysias 17 ff. bildeten, ist dann noch erweitert worden, indem Marx den Anonymus Graeven, Wendland den Anaximenes heranzog.[1]) Die von Aristoteles zugrunde gelegte, von Dionysius ausdrücklich als isokrateisch bezeichnete Dispositionstechnik ist das Ergebnis eindringender Studien einzelner Rhetoren vor allem des gorgianischen Kreises. Es handelte sich darum, die einzelnen Glieder des Organismus zu bestimmen, zu normieren, was an Inhalt, sprachlicher Form und äußerer Ausdehnung der *καιρός* für die einzelnen Teile forderte, damit aus ihnen heraus das *ζῷον* erwachse, nicht minder auch darum, gewisse Nuancen bestimmende Sonderverhältnisse ausfindig zu machen. Die äußere Anlage des aristotelischen Werkes ist wiederum so eingerichtet, wie wir es für die Lehre von der *λέξις* annehmen mußten: Einem kritischen Kapitel XIII folgt der im wesentlichen referierende Teil.

Mit auffallender Schärfe charakterisiert A. zunächst diese ganze Techne der Disposition als lächerlich. Eigentlich handelt es sich nur darum, daß man sagt, worum es sich handelt, und dann den Beweis antritt, *πρόθεσις* und *πίστις* sind also die einzig wichtigen Teile der Rede. Was man sonst noch gefordert hat, paßt entweder nicht für alle drei *γένη*, wie bei der Einteilung der Isokrateer in *προοίμιον*, *διήγησις*, *πίστεις*, *ἐπίλογος* die *διήγησις*, die nur der gerichtlichen Rede zukommt, oder paßt in einem *γένος* nur unter besonderen Umständen, wie der *ἐπίλογος*, oder es handelt sich dabei um Dinge, die, soweit sie überhaupt vorkommen, unter einen anderen Teil subsumiert werden müssen, wie der nicht von Isokrates, wohl aber von Anaximenes ausdrücklich herausgehobene Teil *τὰ πρὸς ἀντίδικον* der *πίστις* zufällt. Schließlich charakterisiert Aristoteles die noch weiter gehenden Versuche des uns als Antipoden des Lysias bereits bekannten Theodorus und des Gorgianers Likymnios als eitlen Schnickschnack.[2])

---

1) Vgl. auch Peters, De rationibus inter artem rhetoricam quarti et primi saeculi intercedentibus. Kieler Diss. 1907.

2) *νῦν δὲ διαιροῦσι γελοίως· διήγησις γάρ που τοῦ δικανικοῦ μόνου λόγου ἐστίν, ἐπιδεικτικοῦ δὲ καὶ δημηγορικοῦ πῶς ἐνδέχεται εἶναι διήγησιν οἵαν λέγουσιν, ἢ τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον ἢ ἐπίλογον τῶν ἀποδεικτικῶν;* In diesen Worten beziehe ich die Ausschaltung aus dem *ἐπιδεικτικόν* und *δημηγορικόν* auch auf die beiden zuletzt genannten Redeteile. Das *ἀποδεικτικῶν* möchte ich nicht mit Wendland in *ἐπιδεικτικῶν* ändern (38), sondern als das Beweisende fassen, das Aristoteles ja als Hauptteil faßt. *Ἀποδείκνυσι γάρ τι ὁ ποιῶν τοῦτο, ἀλλ' οὐ τὸ προοίμιον, οὐδ' ὁ ἐπίλογος, ἀλλ' ἀναμιμνήσκει* (1414 b 11 von den *πρὸς τὸν ἀντίδικον*). Einen solchen Epilog des beweisenden Teils schließt A. von vornherein von den beiden bezeichneten *γένη* aus und läßt ihn auch im *δικανικόν* nur be-

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Quellenanalyse des referierenden Teiles der Schrift über die μέρη τοῦ λόγου im Anschluß an die Ergebnisse von Marx und Wendland weiterzuführen.

## 1. Προοίμιον, Kap. 14. 15.

Quellen: Dionys von Halicarnass, Lysias 17 und 24.
Anonymus Graeven 352—361.
Anaximenes Kap. 29 für προτρεπτικόν, ibidem Kap. 35 für ἐγκωμιαστικόν und κακολογικόν, Kap. 36 für κατηγορικόν und ἀπολογητικόν.
Marx 317 ff.
Peters 22 ff.

An dem ausführlichen Teil, der von dem προοίμιον handelt, wiewohl dieses Glied der Rede in der einleitenden Kritik auf ein äußerst bescheidenes Gebiet der Wirksamkeit reduziert worden war, fällt zunächst ein allgemeines Charakteristikum in die Augen: Die Erscheinung des Prooimions ist in enge Beziehung gesetzt zu analogen Bildungen im Bereiche der Musik und der Poesie. So findet sich für das προοίμιον des epideiktischen Genus der Vergleich mit dem προαύλιον der Flötenspieler (1414 b 19 ff.), an anderer Stelle der mit der Einleitung der Dithyrambendichter (1415 a 10), das der Gerichtsrede aber wird durch die Praxis der Tragiker, Komiker und Epiker veranschaulicht (1415 a 8 ff., 19, 22). Unbedenklich wird daher auch mit reichlichen dichterischen Proben exemplifiziert. Das ist ein Element gorgianischer Rhetorik[1]), das hier für das γένος ἐπιδεικτικόν mit unverkennbarer Ironie herangezogen wird, im übrigen aber, wie so vieles andere, einfach mit übernommen ist. Wie Anaximenes gliedert Aristoteles nach den γένη. Er konstatiert zunächst den losen Zusammenhang der προοίμια der epideiktischen Rede mit dem eigentlichen Thema und erinnert an des Isokrates Helena, mit der die ἐριστικοί schlechterdings nichts zu tun haben, wiewohl gegen sie im

---

dingungsweise gelten. Man vgl. außer Panath. 266 auch den Schluß des Palamedes. Nur so erklärt sich die Stelle 1414 b 4 ἀλλ' ὁ ἐπίλογος ἔτι οὐδὲ δικανικοῦ παντός, der die Einschränkung auf diesen Teil voraussetzt. Der gleichfalls auf die Gerichtsrede beschränkte Teil τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον erscheint 1418 b 5 auch ἐν συμβουλῇ. Doch ist dieser Widerspruch nicht einmal von dem Standpunkt der kritischen Grundansicht unlösbar: Er tritt hier, wie das προοίμιον, nur auf, ὅταν ἀντιλογία ᾖ, οὐχ ᾖ συμβουλή.

1) Vgl. Is. Panath. 39 ἐβουλήθην ὥςπερ χορὸς πρὸ τοῦ ἀγῶνος προαναβαλέσθαι. Anon. 352, 18 ff. ἰστέον, ὅτι κυρίως προοίμια ἔλεγον οἱ παλαιοὶ τὰ τῶν κιθαρῳδῶν· οἴμας γὰρ ἐκάλουν οὗτοι τὰς ᾠδάς· τὸ οὖν ἀνάκρουμα τὸ πρὸ τῆς ᾠδῆς τῆς κιθάρας προοίμιον ἐκάλουν· ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸν ῥητορικὸν μετενήνεκται λόγον τὸ ὄνομα. Bei demselben ein Beispiel aus Homer 355, 10.

Eingang polemisiert wird. Er konstatiert, daß derartige Prooimien ihren Stoff nehmen ἐξ ἐπαίνου ἢ ψόγου und ἀπὸ συμβουλῆς. Man wird nicht unpassend an des Gorgias Helena erinnern dürfen, wo mit einer allgemeinen Betrachtung über Lob und Tadel präludiert wird, die ja leicht gelegentlich den Charakter einer συμβουλή annehmen konnte. Die abschließenden Worte δεῖ δὲ ἢ ξένα ἢ οἰκεῖα εἶναι τὰ ἐνδόσιμα τῷ λόγῳ sind wiederum durchtränkt mit jener leichten Ironie, die die Behandlung der τάξις überhaupt auszeichnet. An Änderungen ist nicht zu denken, da eine allgemeine Forderung, es müsse der Eingang notwendigerweise unorganisch sein, gewiß nicht beabsichtigt ist.

Erst bei Gelegenheit des γένος δικανικόν nimmt die Darstellung eine speziellere Wendung. Die allgemeine Aufgabe dieses Redeteils, das Thema der Rede klarzulegen, wird an einigen dichterischen Beispielen veranschaulicht. Dann führt folgender Übergang zu den Einzelheiten der landläufigen Theorie τὰ δὲ ἄλλα εἴδη οἷς χρῶνται, ἰατρεύματα καὶ κοινά· λέγεται δὲ ταῦτα ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροατοῦ καὶ τοῦ πράγματος καὶ τοῦ ἐναντίου. Marx hat gezeigt, daß diese an sich unklare und unvollständige Bemerkung die vier Fundgruben des Prooimions angeht, die, wie Dionys und der Anonymus lehren, die Isokrateer empfehlen, und daß es sich hier handelt 1. um das Lob der eigenen Sache und Person, 2. um die διαβολή des Gegners und die Zurückweisung einer etwa der eigenen Person anhaftenden διαβολή, 3. um die Gewinnung der Richter und 4. um die Empfehlung der Sache. Ar. polemisiert gegen 2., indem er die διαβολή vielmehr dem Schlusse zuweist aus Gründen der Wirksamkeit, läßt aber das λύειν τὴν διαβολήν von seiten des ἀπολογούμενος für das Prooimion gelten. Da er an sich der διαβολή ebenso skeptisch gegenübersteht wie dem Schluß als Redeteil, so kann diese Polemik nur relativen Wert haben. Dann geht es weiter: τὰ δὲ πρὸς τὸν ἀκροατὴν ἔκ τε τοῦ εὔνουν ποιῆσαι ff. Ein unbefangener Leser könnte annehmen, es solle hiermit die oben angegebene Rubrik 3 gefüllt werden. Mit Recht hat aber schon Marx hervorgehoben, daß die Rubra 3 und 4 überhaupt keinen Kommentar erhalten und daß hier und in den folgenden Worten eine andere Lehre der Isokrateer kritisch gestreift wird. Bei Dionys und dem Anonymus erscheint nämlich in völliger Trennung von jener Fundgrubenangabe eine Theorie von den τέλη des Prooimions, nach der es auf 1. εὔνοια, 2. προσοχή und 3. εὐμάθεια achten muß. Die nachlässige Form des aristotelischen Übergangs erklärt sich aus der Eigenart der folgenden kritischen Glossen. Wir begegnen hier derselben überlegenen Ironie, die auch schon oben

die famose Empfehlung geprägt hatte, das Prooimion des epideiktischen Teiles könne *ξένον* oder *οἰκεῖον* sein. So heißt es hier: Man erwecke die Aufmerksamkeit oder das Gegenteil, man erwecke Wohlwollen oder das Gegenteil, nämlich Zorn; *εὐμάθεια* erweckt alles, wenn es nur danach ist, nicht allein das Prooimion, ebenso *προσοχή*, auf die gerade bei Beginn am ehesten noch zu rechnen ist. Des Aristoteles Kritik hat hier ein lediglich persönliches Interesse, denn es ist klar, daß derartige systematische Forderungen, wie sie hier die Isokrateer in einer genauen Abtönung der einzelnen Teile nach dem *καιρός* eines jeden aufgestellt haben, stets und immer ohne große Mühe der Pedanterie geziehen und lächerlich gemacht werden können, ohne deshalb doch ihren Wert einzubüßen. Eine entrüstete Zwischenbemerkung, die nicht nur den ganzen Krimskram der besonderen Eigentümlichkeiten des Prooimions, sondern auch dieses selbst über den Haufen wirft, schließt sich an: *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι πάντα ἔξω τοῦ λόγου τὰ τοιαῦτα· πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατὴν καὶ τὰ ἔξω τοῦ πράγματος ἀκούοντα, ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ᾖ, οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχῃ ὥσπερ σῶμα κεφαλήν.*

Wenn Aristoteles fortfährt, es empfehle sich, da die Aufmerksamkeit für die ganze Rede vonnöten sei, wo es nur immer angehe, Floskeln einzuschieben, wie *καί μοι προσέχετε τὸν νοῦν* und ähnliche, und den Kathederwitz des Prodikos zur Nachahmung empfiehlt, der die Dormituri durch den Hinweis auf das Kollegiengeld zu regerer Aufmerksamkeit anfeuerte, und an das Herumreden der Leute erinnert, die eine faule Sache vertreten, so dient das alles nur dem einen Zwecke, das *γελοῖον* der ganzen Prooimionstechne hervorzuheben, und man würde durch Annahme von *σπουδή* an diesem Orte dem Schriftsteller einen schlechten Dienst erweisen. Diese Mischung von 1. Rohmaterial, 2. ernsthafter Kritik, 3. relativer Polemik und 4. überlegener Ironie muß die Interpretation im einzelnen berücksichtigen. So sind die Worte *καὶ ἐνίοτε τὸ προσεκτικὸν ἢ τοὐναντίον*[1]) ironisch zu fassen. Getrennt durch andere Bemerkungen folgen einige Zeilen später die Worte (1415b 1) *προσεκτικοὶ δὲ τοῖς μεγάλοις, τοῖς ἰδίοις, τοῖς θαυμαστοῖς, τοῖς ἡδέσιν. διὸ δεῖ ἐμποιεῖν ὡς περὶ τοιούτων ὁ λόγος. ἐὰν δὲ μὴ προσεκτικούς, ὅτι μικρόν, ὅτι οὐδὲν πρὸς ἐκείνους, ὅτι λυπηρόν.*

---

1) Marx tilgt *ἢ τοὐναντίον* als ein mit dem folgenden unverträgliches Glossem.

Da gleich im folgenden die ernsthafte Verwerfung der προσοχή im Prooimion folgt, so haben diese Worte nur den Charakter einer ironischen Polemik, die in ihrem ersten Teil nachweislich älteres Gut verwendet.[1] Die δόξα ἐπιεικής der Isokrateer war bei Aristoteles zum ἦθος τοῦ λέγοντος geworden. Die δόξα hat naturgemäß ihren Tummelplatz im Prooimion, sie muß der Redner als eine konstante Größe von vornherein mitbringen. Der Anonymus erwähnt daher s. v. εὔνοια beim Prooimion (355, 23 ff.) εὔνοιαν δὲ ποιεῖ καὶ τὸ χρηστὸν εἶναι ff. ποιεῖ δὲ εὔνοιαν καὶ τὸ δοκεῖν ἐπιεικῆ τὸν λέγοντα εἶναι· ἐπιεικὴς δὲ δόξεις, εἰ κτλ. Dionys von Halikarnass, dessen Terminologie des ἦθος in heillose Finsternis gehüllt ist, hat diese Lehre bewahrt, nur daß er das aristotelische ἦθος τοῦ λέγοντος hier an Stelle der δόξα einführt ταῦτα μὲν δὴ παραγγέλλουσι ποιεῖν οἱ τεχνογράφοι, ἵνα τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐπιεικέστερον εἶναι δόξῃ, δύναται δὲ αὐτοῖς εὔνοιαν τοῦτο ποιεῖν καὶ ἔστι κράτιστον τῆς κατασκευῆς μέρος. ταῦθ' ὁρῶ πάντα διὰ τοῦ προοιμίου τοῦδε γεγονότα (p. 35, 10 Us. Rad.)[2]. Doch liegt diese für das Prooimion überhaupt wichtige δόξα ἐπιεικής nicht nur im Sinne der εὔνοια, sondern auch in dem der προσοχή. Wir finden bei dem Anonymus hier folgendes notiert, was in ihr Gebiet schlägt (355, 5 ff.) προσοχὴν δὲ ἀπεργάσῃ . . εἰ ἀξιόπιστος φαίνοιο καὶ εἰδὼς περὶ ὧν λέγεις (vgl. Anaximenes 48, 7 ff.) καὶ ἕτερά τινα ἐπιστάμενος φαίνοιο ἢ πολλῶν ἔμπειρος εἶναι πραγμάτων προσποιοῖο ἢ αὐτὸς πειραθεὶς ἢ παρ' ἄλλων πειραθέντων μαθὼν καὶ συμβουλεύσας ὥςπερ ὁ παρ' Ὁμήρῳ Νέστωρ . . . . καὶ εἰ ἢ αὐτὸς ἔνδοξος φαίνοιο ἢ τοῖς τῶν ἐνδόξων προσχρώμενος καλοῖς. Auch diese Lehre ist für Aristoteles vorauszusetzen, nämlich für die Worte 1415 a 37 εἰς δὲ εὐμάθειαν ἅπαντα ἀνάξει, ἐάν τις βούληται, καὶ τὸ ἐπιεικῆ φαίνεσθαι· προσέχουσι γὰρ μᾶλλον τούτοις. Die Forderung der εὐμάθεια lehnt Aristoteles rundweg für das Prooimion ab, man kann, wenn man will, alles darauf zurückführen, da ja kein Wort der Rede ohne das εὖ μανθάνειν der Hörer bestehen kann. Auch das ἐπιεικῆ φαίνεσθαι kann der εὐμάθεια dienen, da die Hörer solchen Leuten gern zuhören. Das Gedrängte der Redeweise hat Marx zu der Annahme einer Lücke und zu dem Vorschlag geführt εἰς δὲ εὐμάθειαν ἅπαντα ἀνάξει <ὅσα εἰς προσοχήν. συμφέρει δέ, εὔνουν ποιῆσαι

---

1) περὶ μεγάλων ἢ καλῶν ἢ συμφερόντων Anon. 355, 16. ὑπὲρ μεγάλων . . ἢ τῶν ἡμῖν οἰκείων κτλ. Anaxim. 66, 6 f. idem θαυμαστά 80, 6 Dionys Lysias 24 θαυμαστὰ καὶ παράδοξα.

2) Ebenso empfiehlt auch Anaximenes in dieser Rubrik, daß der Redner sich als einen δίκαιος hinstelle 66, 23; 85, 20 ff.

ἢ προσεκτικὸν⟩ ἐάν τις βούληται, καὶ τὸ ἐπιεικῆ φαίνεσθαι. Er glaubt, daß Aristoteles die ἐπιείκεια als auch im Interesse der προσοχή. nicht nur der εὔνοια liegend hinstellen wolle. In Wirklichkeit war Aristoteles, wie wir gezeigt haben, gerade dieser Aufgabe enthoben durch die Isokrateer selbst. Ihm kommt es darauf an, die Sinnlosigkeit einer besonderen Erweckung der εὐμάθεια im Prooimion darzutun, und der von Marx ausdrücklich eingeführte Gedanke, daß εὐμάθεια besonders nahe Verwandtschaft mit der ja gleichfalls für die ganze Rede zu fordernden προσοχή habe, liegt allerdings, wenn auch nur implicite, den aristotelischen Worten zugrunde. Denn von dieser Identität geht die Begründung aus: Weil man dem ἐπιεικής gern seine Aufmerksamkeit schenkt, deshalb kann man, wenn man will, auch das ἐπιεικῆ φαίνεσθαι in das Interesse der εὐμάθεια stellen, die ja nichts weiter ist als ein auf προσοχή beruhendes Verstehen. Erwähnt wird die δόξα ἐπιεικής, die ja von Aristoteles im übrigen in dieser Form eliminiert ist, nur, weil sie gerade in der Techne des Prooimions eine große Rolle spielte.

Der Abschnitt wird mit den Worten abgeschlossen πόθεν δ' εὔνους δεῖ ποιεῖν, εἴρηται, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν τοιούτων (1415 b 25). Spengel sah in diesen Worten eine Rückbeziehung auf II, 1. Doch lehrt schon ein flüchtiger Blick auf diese Stelle, daß sie hier unmöglich irgend etwas zu tun hat. Denn es handelt sich dort ja um die εὔνοια, die der Redner selbst als ein Element seiner δόξα ἐπιεικής, aristotelisch gesprochen seines ἦθος, mitbringt, hier aber um die εὔνοια, die ihm die Zuhörer entgegenbringen. Auch wird über das πόθεν dieser persönlichen εὔνοια des Redners dort keinerlei Anweisung gegeben. Als sachlich hierher gehörig könnte man allenfalls die Erörterungen über das πάθος der φιλία (II, 4) betrachten, das man für diese Zwecke besser als ein gleichbleibendes ἦθος fassen müßte. In der Tat lehrt der Anonymus über diese εὔνοια, deren Erweckung Aufgabe des Prooimions ist Εὔνοιαν δὲ ἐργάσῃ ἢ φύσει οἰκειούμενος ἢ συνηθείᾳ ἢ φιλίᾳ πατρῴᾳ (355, 21 ff.). Wer aber den Wortlaut der aristotelischen Stelle genauer ansieht, wird, zumal die ἄλλα τοιαῦτα doch nur die προσοχή und die εὐμάθεια sein können, jede Annahme einer solchen weit zurückgreifenden Verweisung, die bei dem ganzen Charakter dieses Kapitels ausgeschlossen erscheint, verwerfen und in diesen abschließenden Worten ein weiteres Zeugnis dafür sehen, daß Aristoteles nur scheinbar eine Theorie des Prooimions vorträgt, in Wirklichkeit aber sie nur zum Anlaß nimmt,

kritische Glossen über sie auszugießen. Über das *πόθεν* unterrichten allerdings der Anonymus und Anaximenes, nimmermehr aber Aristoteles, der es auch im zweiten Buch vorgezogen hat, an Stelle einer Anweisung über das *πόθεν* der Affektwirkung lieber eine selbständige Psychologie der *πάθη* auszuarbeiten. Inwiefern das Homerzitat (η 327)

*δός μ' εἰς Φαίακας φίλον ἐλθεῖν ἠδ' ἐλεεινόν,*

das diese von Aristoteles überhaupt nicht ernst genommene Forderung der *εὔνοια* unterstützen soll, hierher gehört, ob als Scherz des Aristoteles, ob als übernommen aus einem Handbuch, lasse ich, wiewohl ich der ersteren Auffassung zuneige, bei der nachlässigen Form der Einführung unentschieden. An diese Betrachtung der *εὔνοια* schließt sich die Beobachtung an *ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἴεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατήν, ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ ἐπιτηδεύματ' αὐτοῦ ἢ ἁμῶς γέ πως. ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις.* Roemer sieht in der Tatsache, daß hier zwischen die Darstellung des Prooimiums der Gerichtsrede 1415a 8—1415b 28 und des genus deliberativum 1415b 33—1416a 3 sich eine Bemerkung über das bereits 1414b 19—1415a 8 erledigte *ἐπιδεικτικόν* einschiebt, eine Instanz gegen die Reihenfolge der Bemerkungen unseres Textes[1]), wie ich mit Sicherheit glaube, zu Unrecht. Denn alle die speziellen Bemerkungen, von denen im Vorhergehenden die Rede war, sind nur scheinbar an das *γένος δικανικόν* angeschlossen, in Wirklichkeit handelt es sich hier um Forderungen, die, wie der Anonymus zeigt, mindestens auch für das deliberativum, wie Anaximenes lehrt, auch für das *ἐπιδεικτικόν* erhoben wurden. Es war also durchaus nicht unpassend, diese Bemerkung gerade an die Besprechung der *εὔνοια* anzuschließen, zumal ja die Erörterung des Prooimions der epideiktischen Rede einen ganz allgemeinen Charakter getragen hatte. Bei der völlig zwanglosen Folge dieser Bemerkungen möchte es zudem unangebracht sein, der Überlieferung in diesem Punkte eine sonst nirgends zutage tretende Konsequenz zuzumuten. Das Zitat aus Menexenos 235 D ist aber wiederum eine aristotelische Bosheit. Denn das Eingangsgespräch des Menexenos mit seiner Verspottung der gorgianischen Epideixis[2]) paßt wahrlich schlecht zu der Techne, aus

---

1) Roemer LXXIX Zu diesem Zitat auch Diels 20 ff.

2) 234e ff. *ὑπ' ἀνδρῶν σοφῶν τε καὶ οὐκ εἰκῇ ἐπαινούντων ἀλλὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου λόγους παρεσκευασμένων. οἳ οὕτω καλῶς ἐπαινοῦσιν ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἑκάστου λέγοντες, κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, γοη-*

der übrigens hier ein nachweisbares Element angeführt wird. Bei Anaximenes findet man nämlich bei der Rubrik εὔνοια, freilich hier in der Gerichtsrede, die Mahnung χρὴ δὲ καὶ τοὺς δικαστὰς ἐπαίνῳ θεραπεῦσαι (86, 2).

Da das Prooimion der Epideixis des öfteren von einem Lob ausging, so darf man voraussetzen, daß die Techne diesen ἔπαινος und die εὔνοια in Verbindung zueinander setzte. Die kurze Erörterung des genus deliberativum wiederholt zunächst die aristotelische Grundauffassung, daß von einem Prooimion in dieser Gattung nur insofern die Rede sein könnte, als es sich um Elemente des δικανικόν handele. Daher handelt es sich hier wiederum um διαβάλλειν, ἀπολύεσθαι, αὔξειν und μειοῦν. Schließlich kann man es auch κόσμου χάριν anbringen. Dabei weiß Aristoteles zuletzt noch den Isokrateern einen Hieb zu geben, indem er als Beispiel einer des Prooimions entbehrenden Rede, die als αὐτοκάβδαλος erscheint, gerade ein ἐγκώμιον εἰς Ἠλείους des Gorgias zitiert und dabei übrigens wiederum eine Metabasis ins epideiktische Genus begeht. Οὐδὲν γὰρ προεξαγκωνίσας οὐδὲ προανακινήσας εὐθὺς ἄρχεται Ἦλις πόλις εὐδαίμων. Der Maßstab dieser Kritik ist natürlich nicht ein aristotelischer, sondern ein den Gegnern abgenommener. Die drastischen Worte (Marx 309[1]) scheinen eine Persiflage des rednerischen γυμνάζεσθαι zu enthalten. Es sei noch eine Vergleichung mit dem in manchen Einzelheiten abweichenden Gut des Anaximenes angefügt. Dieser kennt jene Einteilung nach den vier Fundgruben nicht, er kennt aber προσοχή und εὔνοια, die εὐμάθεια ist nicht ausdrücklich erwähnt, aus 65, 13 aber ersichtlich. Dabei bietet Anaximenes gleichwohl das gesamte Material, das sonst nachweisbar ist, und außerdem noch beträchtlich mehr. Bei der εὔνοια der Gerichtsrede, um von anderen Stellen, die dieselben Elemente gelegentlich heranziehen, zu schweigen, begegnen wir jenen vier Gesichtspunkten der Isokrateer (85, 20 ff.), nämlich 1. αὐτοὺς ἐπαινεῖν, 2. τοὺς ἐναντίους κακολογεῖν, 3. τοὺς δικαστὰς θεραπεῦσαι[1]), 4. περὶ τὸν ἀγῶνα (λέγειν). Die μέρη der Rede und mit ihnen auch das Prooimion werden für alle drei γένη gesondert, aber in allem Wesentlichen von gleichen Gesichtspunkten aus behandelt. Auch das γένος ἐπιδεικτικόν, so dürfen wir hiernach mit Sicherheit schließen, nahm in der

---

τεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς κτλ. 235 D εἰσὶν ἑκάστοις τούτων λόγοι παρεσκευασμένοι, καὶ ἅμα οὐδὲ αὐτοσχεδιάζειν τά γε τοιαῦτα χαλεπόν. Εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίοις εὖ λέγειν κτλ. Vgl. 236 A. Ἀθηναίους γε ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινῶν εὐδοκιμεῖν.

1) τοὺς ἀκούοντας ἐπαίνῳ θεραπεύειν 67, 7.

landläufigen Techne an allen Forderungen des Prooimions überhaupt Teil.[1]) Am ausführlichsten ist Anaximenes in Anweisungen für das *ἀπολύεσθαι τὰς διαβολάς*, die bei ihm dem Gesichtspunkt der *εὔνοια* untergeordnet sind, während bei Dionys diese Aufgabe in dem zweiten Teil jener Vierteilung auftritt. Aristoteles hat der *διαβολή* im Anschluß an ihre Behandlung in der Techne des Prooimions ein besonderes Kapitel (15) gewidmet. *Δόξα ἐπιεικής* und *διαβολή* sind zwei eng zusammengehörige Elemente der Rede, die mit Thrasymachos und Gorgias Eingang in die Techne gefunden haben. In das aristotelische Kapitel hat man einen völlig falschen Gesichtspunkt hineingetragen, indem man in ihm eine Darlegung der positiven *διαβολή* vermißte und daraus den Schluß zog, es sei die Überlieferung um einen derartigen korrespondierenden Teil verkürzt worden.[2]) Ein Blick auf Anaximenes lehrt, daß auch dieser nur das *ἀπολύεσθαι τὰς διαβολάς* im Zusammenhang des Prooimions behandelt, und zumal für Aristoteles, der die *διαβολή* prinzipiell ablehnt oder wenigstens aus technischen Gründen aus dem Prooimion in den Epilog verweist, lag gewiß kein Grund vor, nach dieser Richtung hin sich hier zu äußern. Ihm kommt es nur auf eine Zusammenstellung der *τόποι* dieses *ἀπολύεσθαι* an, die um ihres dialektischen Wertes sein Interesse mögen erregt haben.[3]) Die Anfangsworte *περὶ δὲ διαβολῆς ἓν μὲν τὸ ἐξ ὧν ἄν τις ὑπόληψιν δυσχερῆ ἀπολύσαιτο. οὐθὲν γὰρ διαφέρει εἴτε εἰπόντος τινὸς εἴτε μή, ὥστε τοῦτο καθόλου* lassen keineswegs den Schluß zu, daß das zu diesem *ἓν* tretende andere die positive *διαβολή* selbst sei. Vielmehr wird zunächst ein ganz allgemeiner Gesichtspunkt herangezogen, es handele sich nicht nur um die Zurückweisung ausdrücklich ausgesprochener *διαβολαί*, sondern auch eines latent vorhandenen ungünstigen Vorurteils. Diese Scheidung erinnert, ohne ihr genau zu entsprechen, an die bei Anaximenes getroffene Anordnung nach *διαβολαὶ ἐκ τοῦ παροιχομένου χρόνου* und *ἐκ τοῦ παρόντος*

---

1) *φροιμιαστέον οὖν καὶ ἐπὶ τούτων πρῶτον προθεμένους τὰς προθέσεις καὶ τὰς διαβολὰς ἀπολυομένους ὁμοίως ὥσπερ ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς. ἐπὶ τὸ προσέχειν δὲ παρακαλοῦμεν ἔκ τε τῶν ἄλλων τῶν ἐν ταῖς δημηγορίαις εἰρημένων καὶ ἐκ τοῦ θαυμαστὰ καὶ διαφανῆ φάσκειν καὶ αὐτοὺς ἴσον καὶ τοὺς ἐγκωμιαζομένους καὶ τοὺς ψεγομένους ἀποφαίνειν πεπραγότας . . . . τάξομεν δὲ πρῶτον τὰ προοίμια τὸν αὐτὸν τρόπον, ὅνπερ ἐπὶ τῶν προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν.*

2) Roemer p. L f. Nihil aliud enim volebat (excerptor) ex ampliore Aristotelis exemplari excerpere nisi *τόπους τῷ ἀπολυομένῳ* ceteris omnibus reiectis et qua erat stupiditate, prima scriptoris verba generaliter dicta *τόπον* efficere opinans deletis ceteris hunc ut primum constituit et statim arripit *ἄλλος τόπος*.

3) Ebensowenig ist eine Erörterung des *ἔπαινος* ausgefallen, wie Marx glaubt 318.

χρόνον, und man sieht, daß die Einteilung des Aristoteles die des Empirikers an logischer Schärfe übertrifft. Der Ausdruck ὑπόληψις für die zu beseitigende opinio praeiudicata findet sich auch bei diesem 87, 25. Dem als καθόλου bezeichneten ἕν folgt das korrespondierende Glied sofort: ἄλλος τρόπος[1]) ὥστε πρὸς τὰ ἀμφισβητούμενα ἀπαντᾶν, d. h. die Zurückweisung ausdrücklicher Vorwürfe. Während A. nun dem ersteren nicht näher nachgeht, gliedert er den erwähnten, speziellen ἄλλος τρόπος des ἀπολύεσθαι in unmittelbarem Anschluß an die Definition ἢ ὡς οὐκ ἔστιν ἢ ὡς οὐ βλαβερὸν ἢ οὐ τούτῳ ἢ ὡς οὐ τηλικοῦτον, ἢ οὐκ ἄδικον ἢ οὐ μέγα ἢ οὐκ αἰσχρὸν ἢ οὐκ ἔχον μέγεθος. Sehr klar hat Marx[2]) gezeigt, daß hier eine der späteren Staseislehre verwandte Theorie zugrunde liegt, die nach dem an sit, quale sit, quantum sit gliedert, und er hat dieselbe verhältnismäßig schon entwickelte Disposition noch in anderen Stellen gerade des dritten Buches vorgefunden, während das erste und zweite Buch der Rhetorik zwar dieselbe Lehre voraussetzen, ohne daß jedoch irgendwie eine systematische Zusammenstellung begegnet. Das, was die Späteren in ihrer Statuslehre behandelten, ist eine im Grunde so naheliegende und für die ratiocinatio der Gerichtsrede so unentbehrliche rabulistische Technik, daß man von ihrem Kern getrost behaupten darf, daß er, wenn auch ohne systematische Zusammenfassung und unter anderer Flagge, schon in den ältesten Lehrbüchern enthalten gewesen sein muß. So finden wir bei Anaximenes bei Gelegenheit des δικανικὸν γένος völlig klar den status coniecturalis, iuridicialis absolutus und assumptivus geschieden (32, 18 ff.). Daß eine, wenn auch noch nicht kodifizierte, so doch schon entwickelte Theorie über diese Dinge bestand, beweisen die beiden ersten Bücher der aristotelischen Rhetorik in gelegentlichen Bemerkungen. So wird in A 13 p 1373 b 38 ff. der status coniecturalis von dem finitivus so klar wie nur irgend möglich geschieden, das an sit, quale sit, quantum sit ist auch A 1 p 1354 a 26 ff. vorausgesetzt, A 3 p 1358 b 30 ff. begegnen Ausführungen, die auf der Scheidung des an sit und des quale sit beruhen. Hier macht einer geltend, daß die Tat zwar vielleicht βλαβερόν, aber nicht ἄδικον ist oder umgekehrt. Wir haben es, wie die Verschiedenheit der ge-

---

1) So die Lesart der maßgebenden Überlieferung. Durch ihre Änderung in τόπος nach Analogie der bald folgenden Stellen, wo es sich um wirkliche Fundgruben der praktischen Beweisführung handelt, hat man die Interpretation der Stelle, die zunächst nur die beiden allgemeinen Gesichtspunkte erwähnt, erschwert.

2) 247 ff. Spengel 180 ff., Peters 10 ff.

troffenen Einteilungen zeigt, noch mit einem Werdeprozeß zu tun, dem es je nach Bedarf um gewisse Argumentationsrubriken zu tun ist. Aristoteles hat in seinen beiden ersten Büchern im letzten Grunde durch seine Gruppierung des Stoffes alles das, was mit der Lehre von den Status zusammenhängt, überwunden und überbrückt. Das Faktische, das *γεγονός*, ist ihm ein allgemeines *τέλος* für alle *γένη*, die Einzel-*τέλη* der drei *γένη* mit ihrer Beziehung auf das *αὔξειν* umfassen den Stoff des quale und quantum sit. Gelegentliche Bemerkungen, die auf das Vorhandensein einer Statuslehre hindeuten, fallen nur dem auf, der mit Bewußtsein den Maßstab der späteren Theorie anlegt. Anders im dritten Buch. Die von Marx aufgezeigten Stellen fallen besonders darum in die Augen und heben sich von den gelegentlichen Bemerkungen der ersten beiden Bücher darum ab, weil in ihnen Aristoteles eine Grundlage wählt, welche nicht die seinige, sondern die der Rhetorik seiner Zeit ist. Eine Verarbeitung des Rohstoffs der Techne und eine Angleichung an die im ersten und zweiten Buch getroffene Gliederung lag nicht in den Absichten des Verfassers des Teiles von der *τάξις*, der lediglich Kompilator und Kritiker ist. Bei dem *ἀπολύεσθαι τὰς διαβολάς* erinnert er also nicht etwa an seine eigene Wertlehre, sondern führt eine Disposition an, die er, wie wir annehmen dürfen, einfach einer Techne entlehnte. Es kann keine Rede davon sein, daß diese Statuslehre einen Fortschritt der Theorie darstellt und so zum Zeugen einer späteren Bearbeitung des dritten Buches wird. Wie wenig geschlossen die Systematik dieses Gegenstands zu Aristoteles' Zeit noch war, zeigt der Fortgang des Kapitels, in dem ohne Plan und durchgreifende einheitliche Disposition sich ein Gesichtspunkt an den anderen reiht. Nachdem zunächst ähnlich wie in der erwähnten Stelle des ersten Buches auf den Ausweg aufmerksam gemacht ist, an Stelle des einen *τέλος* ein anderes geltend zu machen (*εἰ βλαβερόν, ἀλλ' οὖν καλόν*), reiht sich mit den Worten *ἄλλος τόπος*, die hier passen, da sie neben die bereits aufgezeigten Fundgruben eine neue stellen, ein Hinweis auf ein refugium, *ὡς ἐστὶν ἁμάρτημα ἢ ἀτύχημα ἢ ἀναγκαῖον*. Das ist der status assumptivus, auf den, wenn man so will, bereits Gorgias seine Helenaapologie aufgebaut hat und der dem Anaximenes wohlbekannt ist (32, 23 *εἰς ἁμάρτημα ἢ εἰς ἀτύχημα ἄγειν τὰς πράξεις*). Es entsprechen sich auch die bei Anaximenes und Aristoteles sich anschließenden Zusätze *τὸ δι' ἄγνοιαν βλαβερόν τι πράττειν ἁμαρτίαν εἶναι φατέον* (33, 4) und *ὅτι οὐ βλάψαι ἐβούλετο ἀλλὰ τόδε, καὶ οὐ τοῦτο ὃ διεβάλλετο ποιῆσαι, συνέβη δὲ βλαβῆναι* (1416 a 18). Auch

in der Theorie des Prooimions begegnet diese Empfehlung bei Anaximenes τὴν αἰτίαν εἰς τὴν ἀνάγκην καὶ τὴν τύχην ἀναφέρειν (70, 10). Von den im folgenden empfohlenen Auswegen können wir noch den Hinweis auf eine schon stattgehabte κρίσις auf Anaximenes zurückführen (68, 5 beim Prooimion)[1] und desgleichen den Rat, die διαβολή schlechthin anzugreifen und in ihrer Verwerflichkeit zu geißeln (68, 13). Es ist nicht zu leugnen, daß das Kapitel 15 mit seinem ungeordneten Material, unter dem auch zwei Hinweise begegnen, die sowohl für den διαβάλλων wie für den ἀπολυόμενος von Wert sind, und einer, der dem διαβάλλων eine besonders feine und raffinierte Praktik an die Hand gibt, mehr den Eindruck eines Zettelkastens macht als den einer abgerundeten Darstellung eines bestimmten Themas.

## 2. Διήγησις. Kap. 16.

Quellen: Dionys von Halicarnass Lysias 18.
Isokrates fr. 8. Anonymus Graeven 361—377.
Anaximenes Kap. 30. 31. 35. p. 88, 11 ff. p. 100, 8 ff.
Marx 320 f.
Wendland 39 ff.
Peters 44 ff.

Die kritische Einleitung hatte eine διήγησις in der Prunkrede und in der beratenden Rede schlechthin als lächerlich abgetan. Das 16. Kapitel bequemt sich zu größerer Konzilianz gegenüber der Theorie der Zeit. So behält die διήγησις jetzt auch im δημηγορικόν noch eine relative Bedeutung, freilich nur, insoweit sie von der Vergangenheit handelt. Damit ist etwa gegen Anaximenes ihre Sphäre gewaltig eingeschränkt, der hier sehr ausführlich ist und auch eine διήγησις des Gegenwärtigen und des Zukünftigen daneben kennt. Im ἐπιδεικτικόν ist ein noch weitgehenderer Kompromiß zustande gekommen. Anaximenes verbindet hier Erzählung und Beweisführung miteinander, macht also für dieses Genus Gebrauch von der bei Gelegenheit des δημηγορικόν und zugleich auch im allgemeinen aufgezeigten Möglichkeit (73, 12 ff.) eines λόγος ἁπλοῦς, der im Gegensatz zu dem alle Dispositionstücke isoliert bringenden λόγος ποικίλος von den einzelnen Fakta Stück für Stück referierend und in unmittelbarem Anschluß daran beweisend erledigt. Aristoteles hat dasselbe im Auge, wenn er beginnt Διήγησις δ' ἐν μὲν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς ἐστὶν οὐκ ἐφεξῆς ἀλλὰ κατὰ μέρος und führt als Beispiel an Ἐκ μὲν οὖν τού-

1) Über die Verwendung desselben Grundsatzes in anderem Zusammenhang bei Anaximenes und Aristoteles Peters 18.

*των ἀνδρεῖος, ἐκ δὲ τῶνδε σοφὸς ἢ δίκαιος, καὶ ἁπλούστερος ὁ λόγος οὗτος, ἐκεῖνος δὲ ποικίλος καὶ οὐ λιτός.*[1])

Die in allen Quellen übereinstimmend begegnende Forderung, daß die narratio kurz sei, wird, wie ähnliche Postulate für das Prooimion, rundweg als lächerlich abgetan. Des Gorgias Versuche, *μῆκος* und *συντομία* der Rede als Faktoren der rhetorischen Unterweisung einzuführen, hatten schon des Prodikos Spott herausgefordert (Phaidros 267 B), und auch Plato behandelt diese Seite der Theorie des öfteren ironisch, nicht ohne sie freilich in sein Programm aufzunehmen (Phaidros 272 A). Die Rhetorik hat sich auch durch den hausbackenen Witz des Aristoteles diese nicht unverständige Bemessung der narratio nicht nehmen lassen. Bei der zweiten der *διήγησις* obliegenden Pflicht, dem *σαφές*, unterschied die Theorie ein solches der Sache und des Wortes. Aristoteles hat sich nicht dazu geäußert. Was die stilistische Seite der Sache anlangt, so begegnet hier bei dem Anonymus das auch sonst und gerade auch von Aristoteles in dem Teile von der Lexis angeführte Material. Dieser hatte freilich den Terminus des *σαφές* an anderer Stelle für seine eigenen Zwecke in polemischer Absicht gegen die Isokrateer umgebogen. Umsomehr erregten seine Kritik die Ausführungen der Vorgänger über das *πιϑανόν*.

Das *πιϑανόν* wies in der Theorie der Isokrateer die Disposition der *πίστεις* in *πρᾶγμα*, *ἦϑος* und *πάϑος* auf. Dieselbe Einteilung war der Darstellung des *πρέπον* in Kap. VII zugrunde gelegt, doch darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß es sich dort lediglich um Erscheinungen der Lexis, also z. B. um ein *πάϑος* des Stiles, um stilistische Hilfsmittel des *ἦϑος* handelte. Es gehören also die bei dieser Gelegenheit gemachten Ausführungen als solche zunächst gar nicht hierher. Nicht minder scharf sind die Absichten dieser Theorie für die Diegesis völlig verschieden von den Zwecken der *πίστεις*, des argumentierenden Teiles. Denn man erkennt leicht, daß ein *ἦϑος*, das

---

1) Die dazwischen stehenden Worte kann ich nur so interpretieren, daß hier der Schriftsteller von dem epideiktischen Genus zum allgemeinen Charakter der Diegesis übergeht und seine beiden Termini erklärt. *Δεῖ μὲν γὰρ τὰς πράξεις διελϑεῖν ἐξ ὧν ὁ λόγος· σύγκειται γὰρ ἔχων ὁ λόγος τὸ μὲν ἄτεχνον* (= das Rohmaterial), *οὐϑὲν γὰρ αἴτιος ὁ λέγων τῶν πράξεων, τὸ δ' ἐκ τῆς τέχνης· τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ὅτι ἔστι δεῖξαι, ἐὰν ᾖ ἄπιστον, ἢ ὅτι ποιόν, ἢ ὅτι ποσόν* (eine Staseiseinteilung), *ἢ καὶ ἅπαντα. διὰ δὲ τοῦτ' ἐνίοτε οὐκ ἐφεξῆς δεῖ διηγεῖσϑαι πάντα, ὅτι δυσμνημόνευτον τὸ δεικνύναι οὕτως.* Da im *ἐπιδεικτικόν* nach Anaximenes und Aristoteles immer das *κατὰ μέρος* statthat, so können diese Worte nur allgemein zu verstehen sein. Anaximenes empfiehlt den *λόγος ἁπλοῦς* immer dann, *ὅταν λίαν ὦσι αἱ πράξεις πολλαὶ καὶ μὴ γνώριμοι*, also auch um des *δυσμνημόνευτον* willen.

in und an der angebrachten Erzählung als Faktor sich bemerkbar macht, zwar nicht in der Sache, wohl aber in der Verwendung völlig verschieden ist von einem solchen, das sich als Faktor der Beweisführung einstellt. Ferner kann im Interesse der Klarheit nicht genug davor gewarnt werden, dieses dem *πάθος* verschwisterte *ἦθος* mit der *δόξα ἐπιεικής* gleichzusetzen, eine Begriffsgleichung, die erst Aristoteles mit Bewußtsein vorgenommen hat, bei der dann neben dem persönlich ethisch normierten *ἦθος τοῦ λέγοντος* völlig isoliert die *ἤθη* des zweiten Buches stehen. Die *δόξα ἐπιεικής* ist gewiß auch im Interesse der *πίστις* ein Faktor allerersten Ranges. Wir fanden, daß ihr in der Rubrik *εὔνοια* und im Prooimion überhaupt ein zweckentsprechender Platz eingeräumt war. Ausdrücklich erwähnt sie hier der Anonymus, der niemals damit das *ἦθος* verwechselt. Bei der Mitteilung des faktischen Rohmaterials, als welche doch die narratio zunächst zu betrachten ist, ist zunächst nicht einzusehen, was die *δόξα ἐπιεικής* dabei zu suchen hat. Der Anonymus nennt das *ἦθος* nur in Verbindung mit dem *πάθος* und gibt zu Beginn seines Leitfadens (353, 7) folgende Definition, aus der man leicht die oben charakterisierte Verwandtschaft der beiden Begriffe und die prinzipielle Verschiedenheit des *ἦθος* von der *δόξα ἐπιεικής* entnehmen wird: *Ἐστὶ δὲ πάθος πρόσκαιρος κατάστασις ψυχῆς, σφοδροτέραν ὁρμὴν ἢ ἀφορμὴν κινοῦσα, οἷον ἔλεον, ὀργήν, φόβον, μῖσος, ἐπιθυμίαν. διαφέρει δὲ τοῦ ἤθους, ὅτι τὸ μὲν δυσκίνητον, τὸ δὲ εὐκίνητον. ἦθος γάρ ἐστι διάθεσις ψυχῆς ἐνεσκιρρωμένη καὶ δυσεξάλειπτος, οἷον τῶν πατέρων πρὸς τοὺς παῖδας.* Lediglich in der Dauer des Haftens und in der Vehemenz der Auslösung sind die beiden Affektionen verschieden. Der Redner soll im Interesse des *πιθανόν* also *ἦθος* und *πάθος* anläßlich der Erzählung der von außenher feststehenden Fakta erregen, also in einen bestimmten Konnex mit dem Hörer treten. Über das Nähere dieses Vorgangs lassen uns leider der Anonymus und Anaximenes völlig im Dunkeln. Der erstere erwähnt nur (369, 6) *ποιεῖ δὲ πιθανότητα καὶ τὸ τοῦ λέγοντος ἦθος καὶ πάθος. καὶ τὸ μὲν ἦθος, εἰ ἄπλαστον φαίνοιτο, τὸ δὲ πάθος οὐ μόνον πείθει, ἀλλὰ καὶ ἐξίστησι.* Bei dem letzteren treffen wir das *ἦθος* in der *διήγησις* nur für die praktische Lebensregel des Redners fruchtbar gemacht (100, 14 f.). Wie die Diegesis, so wird auch dein Leben *πιθανόν* sein, wenn keines seiner einzelnen Fakta deinem allgemeine *ἦθος* widerstreitet. So sind wir zur Gewinnung näherer Einzelheiten gerade hier auf Aristoteles angewiesen, wo seine Polemik am schärfsten ist und wo seine eigene persönliche Kritik sich um die Stichworte der zeitgenössischen Techne rankt.

Ein dritter Punkt ist dagegen durch die Übereinstimmung aller isokrateischen Zeugnisse ohne weiteres klar: Glaublich wird die Mitteilung einer Erzählung als Grundlage eines folgenden Beweises dann sein, wenn alle darin begegnenden Fakta sorgfältig aus ihren Gründen hergeleitet sind, wenn insbesondere die *διάνοιαι*, die Motive der darin agierenden Personen zutage treten, aus denen sie so und nicht anders gehandelt haben. Von hier aus wird man die beiden anderen Forderungen am besten verstehen: Es erhöht nicht wenig die Glaublichkeit, wenn nicht nur die sachlichen Motive, sondern auch die im Verlaufe des kleinen Dramas die einzelnen Akteure bewegenden *πάϑη* recht sinnfällig klar werden, sodaß der Hörer, als ein ähnlich organisiertes Wesen, die unter ihrem Einfluß geschehenen Handlungen lebendig miterlebt, und wenn schließlich bei Gelegenheit der mitgeteilten Fakta eine gewisse allgemein menschliche dauernde Stimmung, wie Liebe zu Weib und Kind, Haß gegen den ungetreuen Vormund, Freude an der sich selbst vertrauenden Jugend, Mitgefühl mit den Sorgen der Armut, sich, ohne daß man, wie bei dem *πάϑος*, eine besondere Absicht des Redners merkt und sich des psychologischen Vorgangs überhaupt bewußt wird, wie eine gemeinsame Atmosphäre um Redner und Hörer legt. Ich wenigstens wüßte mir die Wirkungssphäre von *ἦϑος* und *πάϑος* gerade im Dienste des *πιϑανόν* der *διήγησις* — denn dieser Gesichtspunkt ist immer scharf im Auge zu behalten — nicht anders zu erklären. Die Stellung des Aristoteles zu dieser Auffassung von den Pflichten der Diegesis, wie ich sie seinen Vorgängern glaube zuschreiben zu müssen, ist eine überaus zwiespältige. Ganz im allgemeinen läßt sich sagen, daß er überall, wo es nur irgend angeht, sein moralisch bestimmtes, der *δόξα ἐπιεικής* substituiertes *ἦϑος τοῦ λέγοντος* an Stelle des dynamischen *ἦϑος* zu setzen beflissen ist, daneben aber auch die Beziehung auf letzteres, an das er ja seine wissenschaftliche Behandlung der *ἤϑη* angeschlossen hatte, ungeschwächt aufrecht erhält. Keinem Leser kann es jedoch verborgen bleiben, mit welcher Vehemenz gerade an dieser Stelle das frohe Bewußtsein der eigenen moralischen Würde den Überredungsmittelchen der Techniker entgegengestellt wird.

Im einzelnen geht man wohl am besten von der Behandlung der *πάϑη* aus, die am wenigsten Schwierigkeiten macht. *Ἔτι δὲ ἐκ τῶν παϑητικῶν λέγε διηγούμενος καὶ τὰ ἑπόμενα καὶ ἃ ἴσασι καὶ τὰ ἴδια ἢ αὐτῷ ἢ ἐκείνῳ προσόντα· „ὁ δ' ᾤχετό με ὑποβλέψας". καὶ ὡς περὶ Κρατύλου Αἰσχίνης, ὅτι διασίζων, τοῖν χεροῖν διασείων· πιϑανὰ γάρ, διότι σύμβολα γίγνεται ταῦτα ἃ ἴσασιν ἐκείνων ὧν οὐκ ἴσασιν. πλεῖστα δὲ τοιαῦτα λαβεῖν ἐξ Ὁμήρου ἔστιν.*

ὣς ἄρ' ἔφη, γρῆυς δὲ κατέσχετο χερσὶ πρόσωπα·
οἱ γὰρ δακρύειν ἀρχόμενοι ἐπιλαμβάνονται τῶν ὀφθαλμῶν (1417 a 36 ff.). Die beigebrachten Beispiele zeigen so klar wie nur möglich, daß es sich keineswegs um ein Erregen der πάθη schlechthin handelt, sondern daß es darauf ankommt, unmittelbar an den agierenden Personen gewisse Indizien beizubringen, welche dem Hörer als mit einem bestimmten πάθος notwendig verbunden bekannt sind. Der Zuhörer, der den Schluß von dem Bekannten, den Erscheinungsformen menschlicher Affekte, auf das Unbekannte macht, als welches ihm zunächst die Affekte der an der Sache beteiligten Personen entgegentreten, tritt durch ein Miterleben des finsterblickenden Zornes, der die Augen mit der Hand deckenden Trauer und ähnlicher durch äußere Gesten bekundeter Affekte naturgemäß der ganzen Sache als ein gemütlich beteiligter, gläubiger Hörer gegenüber. Ein Vergleich mit der in Kap. VII vorgetragenen Theorie vom πρέπον ist lehrreich, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß man den völlig verschiedenen Gesichtspunkt der beiden Ausführungen berücksichtigt. Dort handelt es sich um lediglich stilistische Mittel der Lexis, hier um die Sache selbst[1]), dort um das stilistische ἦθος und πάθος schlechthin, hier um das ἦθος und πάθος, insoweit es in der διήγησις zutage tritt. In beiden Fällen erklärt Aristoteles die Wirkung auf den Hörer, seiner Lieblingsvorstellung folgend, aus einem Scheinsyllogismus, der dort (δεῖξις ἐκ τῶν σημείων) durch eine Verwendung der stilistischen Ingredienzen zustande kommt, hier aber auf den faktischen Indizien (σύμβολα 1447 b 2) sich aufbaut. Abgesehen von dieser Zurückführung möchte nicht viel Aristotelisches in diesen Ausführungen zu erkennen sein.

Die Isokrateer fordern Begründung und Motivierung aus den Absichten der agierenden Personen, um die Erzählung recht glaubwürdig zu machen. Diese an sich wohl begründete Theorie hat Aristoteles mit scharfer Polemik und mit einem schwer verständlichen ethischen Rigorismus aus dem rein logischen in das moralische Gebiet gehoben.

*Καὶ μὴ ὡς ἀπὸ διανοίας λέγειν* (ein aus Is. frgt. 8 belegtes Schlagwort), *ὥςπερ οἱ νῦν, ἀλλ' ὡς ἀπὸ προαιρέσεως „ἐγὼ δὲ ἐβουλόμην καὶ προειλόμην γὰρ τοῦτο· ἀλλ' εἰ μὴ ὠνήμην, βέλτιον. τὸ μὲν γὰρ φρονίμου τὸ δὲ ἀγαθοῦ· φρονίμου μὲν γὰρ ἐν τῷ τὸ ὠφέλιμον διώκειν,*

1) Wie völlig fern hier der Gesichtspunkt der Lexis liegt, zeigt schon eine Kleinigkeit. Gerade das im Interesse der σαφήνεια als ein πεποιημένον von den Isokrateern verworfene Wort σίζειν (vgl. Is. fr. 12, Anonymus 368, 11 in der διήγησις, Wendland 44[5]) findet sich in dem Beispiel 1417 b 1.

ἀγαθοῦ δ' ἐν τῷ τὸ καλόν. ἂν δ' ἄπιστον ᾖ, τότε τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν, ὥςπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ· παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης, ὅτι μᾶλλον τοῦ ἀδελφοῦ ἐκήδετο ἢ ἀνδρὸς ἢ τέκνων· τὰ μὲν γὰρ ἂν γενέσθαι ἀπολόμενα,

μητρὸς δ' ἐν Ἅιδου καὶ πατρὸς βεβηκότων
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅςτις ἂν βλάστοι ποτέ.

ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς αἰτίαν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀγνοεῖς ἄπιστα λέγων, ἀλλὰ φύσει τοιοῦτος εἶ· ἀπιστοῦσι γὰρ ἄλλο τι πράττειν ἑκόντα πλὴν τὸ συμφέρον. Marx und Wendland haben gezeigt, daß diese Worte nur von der Grundlage der Techne aus zu verstehen sind. In Wirklichkeit aber ist etwas ganz anderes aus dem Inhalt der isokrateischen Theorie geworden. An Stelle der lediglich sachlichen Motivierung ist die für viele Fälle gar nicht angebrachte ethische Bestimmung der Handlung getreten. Nicht die verstandesmäßige Rücksicht auf den Nutzen, sondern die zielbewußte, sittliche Entschließung soll als Faktor eingeführt werden. Mit dem Stolze des selbstbewußten Charakters soll der Redner, wenn sich das utile und das honestum im Gegensatz befanden, sich der Übereinstimmung mit dem letzteren rühmen.

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

Die Forderung Gründe anzugeben, betrifft bei dem Anonymus und Anaximenes den Sachverhalt schlechthin, insonderheit dann, wenn er ein zunächst unglaubliches Moment enthält. Nichts ist bezeichnender für den Tenor dieser aristotelischen Stelle, als daß gerade die für unser Gefühl so befremdende ethische Sophistik der Antigone als ein Beispiel angeführt wird. Den Schriftsteller interessiert nur die ethische Motivierung. Nicht minder seltsam mutet es an, daß eine andere Vorschrift der Techne auf das ihr so wenig stehende ethische Piedestal erhoben wird. Anaximenes und der Anonymus raten, wenn Gründe für ein ἄπιστον nicht beizubringen sind, offen einzugestehen, daß man hier eine unglaubliche Tatsache berichtet. Die allgemeine Wendung der Vorschrift hat Aristoteles in vollkommenem Widerspruch zu ihrem eigentlichen Sinne eingeschränkt auf gewisse ἄπιστα, die als solche dem Dutzendmenschen erscheinen, der gar keine Vorstellung davon hat, daß eine Handlung lediglich um ihres ethischen Wertes und ohne Rücksicht auf die Gebote des Nutzens könne unternommen

1) Anon. 361, 21 ἐὰν δὲ δοκῇς ἄπιστα λέγειν καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπισημαίνου καὶ ἐπαγγέλλου δείξειν, ὅτι ἀληθῆ λέγεις. Anaxim. 73, 1 ὅσα δ' ἂν λίαν ἄπιστα συμβαίνῃ, δεῖ παραλείπειν. ἐὰν δὲ ἀναγκαῖον ᾖ λέγειν, εἰδότα δεῖ φαίνεσθαι καὶ ἐπιπλέξαντα αὐτὰ τῷ τῆς παραλείψεως σχήματι ὑπερβάλλεσθαι καὶ προϊόντος τοῦ λόγου ἐπιδείξειν ἀληθῆ ὑπισχνεῖσθαι κτλ.

werden. Da sage der Redner: Ich bin nun einmal so. Aber — das versteht ihr nicht, ein prächtiger Standpunkt, leider aber, wie kaum ein zweiter geeignet, ein völliges Fiasko dem Redner zu bescheren. Diese so überaus seltsame Glossierung der in der Techne bei dem *πιθανόν* geforderten Motivierung ist eingekeilt zwischen die Besprechung von *ἦθος* und *πάθος* in derselben Rubrik. Das schon von Marx hervorgehobene Unsachgemäße dieser Anordnung findet in dem zwanglosen aphoristischem Charakter dieser Glossen seine Erklärung. Der Abschnitt über *ἦθος* aber lautet folgendermaßen: *ἠθικὴν δὲ χρὴ τὴν διήγησιν εἶναι. ἔσται δὲ τοῦτο, ἂν εἰδῶμεν τί ἦθος ποιεῖ. ἓν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιὰν ταύτην· ἡ δὲ προαίρεσις ποιὰ τῷ τέλει. διὰ τοῦτο οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἤθη, ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα οὐκ ἔχουσιν. ἀλλ' οἱ Σωκρατικοί. περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν. ἄλλα ἠθικὰ τὰ ἑπόμενα ἑκάστῳ ἤθει, οἷον ὅτι ἅμα λέγων ἐβάδιζεν· δηλοῖ γὰρ θρασύτητα καὶ ἀγροικίαν ἤθους.* Man erkennt sofort, daß hier zwei völlig verschiedene Materien nur äußerlich in denselben Rahmen gepreßt sind. Die zweite entspricht dem, was Aristoteles im zweiten Buch über die *ἤθη* gesagt hatte, und zugleich auch dem bald folgenden Abschnittchen über die *πάθη*. Ins Stilistische übertragen und von der Beziehung auf den Redeteil der *διήγησις* losgelöst fanden sich Ausführungen derselben Sphäre anläßlich des Begriffes des *πρέπον*. Wiederum handelt es sich darum, unmittelbar an den mitgeteilten Fakta gewisse Indizien zur Geltung zu bringen, welche aber dieses Mal nicht auf einen jählings im Augenblick hervorbrechenden Affekt, sondern auf eine ruhig als Untergrund der Persönlichkeit vorauszusetzende Disposition der Psyche weisen. Das angeführte Beispiel[1]) bringt einen kleinen auf *ἀγροικία*[2]) deutenden Zug, dessen eigentliche Pointe nicht recht klar ist. Vielleicht ist der Mangel an Zurückhaltung und Anstand, der in diesem *ἅμα λέγοντα βαδίζειν* für das antike Gefühl lag, ähnlich zu beurteilen, wie der von Theophrasts *ἄγροικος* berichtete Zug (Δ 15) *εἰς ἄστυ καταβαίνων ἐρωτῆσαι τὸν ἀπαντῶντα . . . . καὶ εἰπεῖν . . .* Überhaupt ist ganz abgesehen von der zufälligen Identität dieses einen *ἦθος* nicht zu verkennen, daß gerade für die auf bestimmte Indizien gerichteten Bedürfnisse der Diegesis Theophrasts Sammlung eine vortreffliche Fundgrube abgeben konnte und gerade in dieser Beziehung viel mehr ausgab, als etwa die aristotelischen Skizzen, ohne daß da-

1) Mißverstanden und auf Sokrates bezogen von Ribbeck, Agroikos 40.
2) Der Typus des rusticus in der Rhetorenschule ausgearbeitet nach Quintilian VI, 2, 17.

mit natürlich eine bewußte Absicht in dieser speziellen Richtung behauptet werden soll. Aus der im Prinzip übereinstimmenden Behandlung von ἦθος und πάθος in der narratio wird zugleich klar, daß das vorschwebende Ziel der gemütlichen Mitbeteiligung des Hörers hier nicht unmittelbar, sondern erst auf dem Umweg über das Faktum erreicht wurde. Das mitgeteilte kleine Beispiel ist für die psychologischen Komplikationen lehrreich, denen der Begriff des ἦθος ausgesetzt ist. Denn mit dem Worte Angleichung des Redners an die Zuhörer ist ja hier gar nichts gesagt. Das in der Narratio mitgeteilte Faktum ist zunächst ein ἀλλότριον, das der Redner durch sorgfältige Begründung dem Hörer rational näher bringen kann. Tiefer wird seine Wirkung sein, wenn er es außerdem noch auf irrationalem Wege zu einem ἴδιον für den Hörer machen kann. Das geschieht, indem er ihn anläßlich eines mitgeteilten Zuges, der ihm selbst aus seiner eigenen Erfahrung wohlvertraut ist, teilnehmen läßt an einem πάθος oder indem er wiederum einen kleinen Umstand einführt, der den Hörer als ein σύμβολον zu einem hinter der Sache selbst liegenden psychischen Untergrund leitet. Der Möglichkeiten sind hier unendlich viele und unmöglich kann von Fall zu Fall immer aufs neue eine Gleichung zwischen der vielköpfigen Zuhörerschaft und allen den Stimmungen, die hinter der Sache auftauchen, zustande kommen. Worauf der Redner bedacht ist, ist vielmehr dieses, daß er seine Erzählung in eine bestimmte Atmosphäre einhüllt, aus der heraus angeblich die Personen agieren und an der der Hörer kraft der Wertungen, die ihm seine persönliche Erfahrung an die Hand gibt, lebendigen Anteil nimmt. Es sind Imponderabilien, um die es sich hier handelt. Ein Redner, der auf ein Erbe Anspruch erhebt, wird den Hörer teilnehmen lassen an allen kleinen und großen Beweisen der Liebe und Zuneigung, die gerade ihn mit dem ach so früh dahingegangenen Erblasser verbunden haben, ein Anwalt eines leichtsinnigen Mitglieds der jeunesse dorée wird die tolle, ausgelassene Jugend in ihrem Gegensatz zu dem griesgrämigen Alter aufbieten und dabei von der Gegenseite her das ἦθος des ruhigen, in seiner Sicherheit und Ehre bedrohten Greises zu gewärtigen haben. So kämpfen etwa in einem Prozeß zusammen das ἦθος des von dem Wucherer ausgesogenen, biederen Haudegens und das des auf rastlose Arbeit gegründeten, mit Beweisen gemeinnütziger Denkungsart nicht geizenden Reichtums. In unserem Falle weiß der Redner durch einen kleinen Zug den Hörer dahinzubringen, an der Mißlichkeit eines Umgangs mit einem plumpen, durch seine Unverschämtheit heraus-

fordernden Bauern persönlich sich zu beteiligen. Der Gegenadvokat mag dann durch den Mund seines Klienten an die stets bereite Abneigung des biederen werktätigen Mannes gegen den Dünkel des Stutzers appelliert haben. Von einer moralischen προαίρεσις ist in alledem auch nicht ein Hauch zu spüren. Eine solche hat Aristoteles sehr gezwungen in die Rubrik der kausalen Verknüpfung eingeführt, und er hat sie insbesondere in die des ἦθος eingestellt, dessen Begriff er selbst ja mit dem Inhalt der δόξα ἐπιεικής gefüllt hat. Dadurch hat die Rubrik des πιθανόν eine völlig unangemessene Füllung erhalten. Denn eine Erzählung wird als solche allerdings glaublich durch objektive Begründung und subjektive Hereinbeziehung der Hörer in den Komplex der Ereignisse, nimmermehr aber dadurch, daß der Redner die faktischen Voraussetzungen des Falles auf seine persönliche Rechtschaffenheit zurückführt. Man wird im Gegenteil behaupten dürfen, daß nichts geeigneter ist, Bedenken gegen die Richtigkeit der gemachten Angaben zu erregen, als ein solches Verfahren. Bezeichnenderweise ist auch der Begriff des πιθανόν gar nicht von Aristoteles als Hauptbegriff der ganzen Darstellung zugrunde gelegt. Es sind vielmehr nur die einzelnen Gefache übernommen, und nur bei den πάθη ist die ja auch in der Behandlung des Aristoteles noch passende Etikette stehen geblieben (1417 b 2). Aristoteles also gibt zunächst das Stichwort der Techne ἠθικὴν δὲ χρὴ τὴν διήγησιν εἶναι. Gut, nur muß man, so führt er aus und deutet damit das Persönliche der folgenden Ausführungen an, auch wissen, wodurch dieses ἦθος entsteht. Indem er hier sein an den moralischen τέλη orientiertes ἦθος τοῦ λέγοντος heranzieht, entsteht ein ähnlicher Gedankengang, wie weiter unten, wo es sich um die Füllung der Rubrik „Begründung" handelt. Das angezogene Beispiel, das die sokratischen Dialoge, die mit ihren ethischen Themen eine solche προαίρεσις aufweisen, den mathematischen, rein sachlichen Untersuchungen gegenüberstellt, hat mit der Diegesis nichts zu tun, auf die es Aristoteles auch viel weniger ankommt als auf die Hervorhebung der klaren, unzweideutigen sittlichen Bestimmung der Rede. Dadurch, daß das ganz andersartige ἦθος der Techne unmittelbar folgt, hat die ganze Rubrik eine Füllung aus zwei völlig heterogenen Elementen erhalten. Am Schluß der ganzen Erörterung kommt Aristoteles noch einmal auf seinen Hauptgedanken zurück: καὶ εὐθὺς εἰσάγαγε καὶ σεαυτὸν ποιόν τινα, ἵνα ὡς τοιοῦτον θεωρῶσιν, καὶ τὸν ἀντίδικον· λανθάνων δὲ ποίει. ὅτι δὲ ῥᾴδιον, ὁρᾶν ἐκ τῶν ἀπαγγελλόντων· περὶ ὧν γὰρ μηθὲν ἴσμεν, ὅμως λαμβάνομεν ὑπόληψιν τινά (1417 b 7 ff.). Hier hat Aristoteles eine

isokrateische Forderung, daß das ἦθος unvermerkt (im Gegensatz zum πάθος) herangebracht werden solle, auf sein ἦθος übertragen. Man weiß, daß er ohnehin an der δόξα ἐπιεικής der Isokrateer tadelte, daß sie nicht organisch mit der Rede selbst verbunden war und als ein äußeres Element nur in ihr Erwähnung fand. Also kam ihm die Übernahme gerade dieser Regel hier gelegen. Damit hat er für die Diegesis das Programm seiner allgemeinen Einleitung in A 2 erfüllt, er hat aus der ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος, die als ein Hors d'oeuvre in der Techne stand und gelegentlich, wie im Prooimion, als eine fertige Größe verwendet wurde ὡς οὐδὲν συμβαλλομένη πρὸς τὸ πιθανόν, eine wirkliche πίστις gemacht. Da er sie ἦθος nannte, wie auch gelegentlich schon Anaximenes von dem ἦθος, dem Charakter des Redenden, spricht, wo er die δόξα meint, andererseits aber das mit dem terminus technicus so genannte Element der Rede gleichfalls unter diesem Titel beibehielt, so entstand die im einzelnen nachgewiesene Amphibolie der Darstellung. Der sachliche Ertrag dieses Kapitels über die Diegesis für die Zwecke der Rhetorik wird nicht allzuhoch anzuschlagen sein. Um so interessanter ist es in anderer Hinsicht. Ich wüßte keine andere Stelle der Rhetorik zu nennen, an der die Persönlichkeit des Schriftstellers unbekümmerter und rücksichtsloser sich äußerte. Der alle drei Bücher durchziehende latente Widerwille gegen die Aufgabe hatte früher sich begnügt, das Material nach neuen dialektischen Gesichtspunkten zu gliedern, es in seinen Grundlagen ganz abgesehen von seiner praktischen Verwendbarkeit psychologisch zu verarbeiten, Kritik im einzelnen zu üben, die reservatio mentalis einer den Ernst benehmenden Ironie vorauszuschicken, resigniert den Stoff lediglich kompilatorisch zusammenzutragen usw., hier aber wird die διάθεσις ψυχῆς ἐνεσκιρρωμένη zur πρόσκαιρος κατάστασις ψυχῆς σφοδροτέραν ὁρμὴν ἢ ἀφορμὴν κινοῦσα. Jählings bricht das Bedürfnis der Persönlichkeit des Schriftstellers nach Megalopsychie und ethischer Reinheit hervor und schafft sich, unbekümmert um alle Schranken, die die Praxis und das Ziel des Nutzens setzte, einen wirkungsvollen Ausdruck.

### 3. Πίστεις Kap. 17.

Quellen: Dionys Lysias 19
Anaximenes CC. 23, 35 und 36
Anonymus 377, 17—387, 20
Marx 321 ff.
Peters 68 ff.

Aristoteles behandelt hier einen Abschnitt der Techne, an dem er, wie wir oben sahen, die Disposition des ersten und zweiten Buches

orientiert hatte, da für ihn das Enthymem, mithin ein Element des Beweises, das Wesentliche und Interessanteste der Aufgabe war. Dabei war er in die Notwendigkeit versetzt, in zum Teil gezwungener Weise auch Heterogenes in die übernommene Rubrik einzuordnen. Auch hatte sich die Disposition selbst Umgestaltungen gefallen lassen müssen, zumal durch die Beziehung auf die Logik, wodurch Deduktion und Induktion, Enthymem und Paradigma nebeneinander gestellt wurden und dem ersteren die drei Elemente des sachlichen Beweises, die nach Ausscheiden des Paradigma noch verblieben, untergeordnet wurden. Die *δόξα ἐπιεικής* war zum *ἦθος* geworden und in die Reihe der *ἔντεχνοι* eingetreten, *πάθος* und *ἦθος* selbst zum *διαθεῖναι τὸν ἀκροατήν* zusammengepackt worden, jedoch, der Grundanschauung des Autors entsprechend in einer vom Standpunkt des Rhetors aus durchaus unvollkommenen Weise zur Besprechung gekommen. Marx hat gezeigt, daß an unserer Stelle die eigentliche isokrateische Disposition zugrunde liegt. Die schriftstellerische Form der Ausführungen ist so zwanglos als möglich. Nirgends ist es auf eine systematische Darstellung abgesehen. Diesen Sachverhalt hat Roemer scharf hervorgehoben[1]) und daraus, m. E. mit Unrecht, wiederum einen Beleg für die von ihm vorausgesetzte Geschichte des Textes gewonnen. Ebensowenig sehe ich mit Marx darin die Spuren des Kollegheftschreibers. Sinn und Absicht dieser Bemerkungen würden wir erst dann vollkommen verstehen, wenn wir die die Voraussetzung bildenden Lehren der Techne in jedem einzelnen Falle hätten. Man sieht aber an der speziellen Natur dieser Beobachtungen, daß wir nur ein Notizbuch lesen, zu dem der Text anderwärts stand. Ein großer Teil geht das Enthymem und seine Verwendbarkeit an. Hier ist der Grund der unverhältnismäßigen Ausführlichkeit darin zu suchen, daß Aristoteles die Lehre von dem Beweisverfahren gerade durch eingehende Behandlung des Enthymems dialektisch vertiefen zu können hoffte. Damit stimmt es, daß wir von den eigentlichen *πίστεις* der Isokrateer, den *ἄτεχνοι* und den *ἔντεχνοι*, überhaupt gar nichts hören. Die *πίστεις* schlechthin sind ihm bezeichnenderweise die *πίστεις ἀπο-*

1) p. 1417b 21—30 eine Bemerkung über das *δικανικόν*, 31—34 eine solche über das *ἐπιδεικτικόν*, l. 34—1418a 5 über das *δημηγορικόν*, l. 6—20 Gebrauch des Enthymems, l. 21—33 Vergleichung des *δημηγορικόν* und des *δικανικόν* hinsichtlich der *πίστεις*, 33—38 ein besonderer Trick des *ἐπιδεικτικόν*, l. 39—1418b 2 *ἀποδεικτικόν* und *ἠθικόν*, l. 3—4 *ἐλεγκτικόν* und *δεικτικόν*, l. 5—23 Bemerkungen über den Teil *πρὸς ἀντίδικον*, der nach A. zu den *πίστεις* gehört, 23—33 ein spezieller Rat für das *ἠθικῶς λέγειν*, 34—39 Gnome und Enthymem in ihrem Verhältnis zueinander. Vgl. Roemer p. LXXXV ff.

δεικτικαί, die Trägerinnen des sachlichen Beweises.[1]) Daher erklärt sich auch der Übergang 1418 b 23 περὶ μὲν οὖν πίστεων ταῦτα. εἰς δὲ τὸ ἦθος (= ad vocem ἦθος) κτλ. Über das ἦθος ist Aristoteles nicht ohne Grund an einigen Stellen ausführlich. Das rhetorische πάθος und ἦθος, das aus der Techne noch in die Darstellung der Diegesis bei Aristoteles eingedrungen war, ist hier bei den πίστεις vorausgesetzt, aber nicht mehr behandelt. Konsequent ist mit ἦθος die aristotelische ἐπιείκεια gemeint. Eine Stelle (1418 a 15) empfiehlt strenge Scheidung von sachlichem Enthymem und ἦθος, οὐ γὰρ ἔχει οὔτε ἦθος οὔτε προαίρεσιν ἡ ἀπόδειξις. In diesen Worten scheint die Erwähnung der προαίρεσις lediglich der Klarheit wegen stattgefunden zu haben. Eine andere, in der Sache verwandte Stelle (1418 a 39) ist deutlicher: ἔχοντα μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἠθικῶς λεκτέον καὶ ἀποδεικτικῶς, ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ἐνθυμήματα, ἠθικῶς· καὶ μᾶλλον τῷ ἐπιεικεῖ ἁρμόττει χρηστὸν φαίνεσθαι ἢ τὸν λόγον ἀκριβῆ. Jener erwähnte Anhang über eine besonders taktvolle, vor Erregung von φθόνος geschützte Anwendung des ἦθος, d. i. der δόξα τοῦ λέγοντος, lautet εἰς δὲ τὸ ἦθος, ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὑτοῦ λέγειν ἢ ἐπίφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν (= διαβολή), ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν, ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ (§ 4—7, also im Prooimion, wo im Interesse der εὔνοια die δόξα τοῦ λέγοντος ans Licht zu stellen war) καὶ ἐν τῇ ἀντιδόσει (141—149 führt ein anderer die δόξα ἐπιεικής[2]) des Isokrateers aus) κτλ. Die Umtaufung des Terminus war im Gebiete der πίστεις umso leichter, als ja die δόξα ἐπιεικής als eine wichtige πίστις ἄτεχνος bereits hier ihre Stelle hatte.

### 4. Epilog Kap. 19.

Quellen: Dionys Lysias 19
Anonymus p. 387 ff.
Anaximenes p. 91, 13 ff., 95, 11 ff., 101, 5 ff.
Marx 315 ff.
Wendland 43 f.
Peters 94 ff.

Über dieses das ganze Werk beschließende Kapitel dürfen wir uns kurz fassen. Schon bei Gorgias steht, wie der Palamedes und Platos Phaidros zeigen, das ἀναμιμνήσκειν, die ἀνακεφαλαίωσις als Element des Epilogs fest. Spätestens in isokrateischer Zeit kommen die πάθη hinzu, ἐπαινεῖν der eigenen, ψέγειν der fremden Sache und

1) Vgl. die Anfangsworte des Kap. τὰς δὲ πίστεις δεῖ ἀποδεικτικὰς εἶναι.
2) ἐπιείκεια 149.

das nahe damit verwandte *αὔξειν* und *ταπεινοῦν* sind für Theodektes und Anaximenes bezeugt, jedoch der Sache nach gewiß an dieser Stelle älter. Mit Recht hebt Marx außer gewissen Unklarheiten der Darstellung die seltsame Erscheinung einer Rückbeziehung auf die beiden ersten Bücher hervor. Hier im dritten Buch, wo wir es mit kompilatorischer Wiedergabe der vulgären Doktrin oder kritischen Einzelbemerkungen, selten mit einer prinzipiellen Überwindung der ganzen Sache zu tun haben, befremdet es allerdings, wenn man 1. für das gewiß verständliche *ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν* auf die komplizierte Wertlehre des 1. Buches, besonders wohl auf I, 9 verwiesen wird, 2. für das *αὔξειν* auf eine angeblich stattgehabte Erörterung, die in II, 19 und 26 doch kaum, eher schon in I, 7, 9 und 14 zu erblicken ist. Auch 3. der Verweis auf die Behandlung der *πάθη* (II, 2—11) in diesem eng umschriebenen, anspruchslosen Zusammenhang ist wenig glücklich.

Mit dem nach Malice schmeckenden Schluß *εἴρηκα, ἀκηκόατε, ἔχετε, κρίνατε* entläßt uns das seltsame Werk mit allen seinen Irrgängen, seinen unüberbrückten Fugen der Kompositionen, seinen lieblichen Ruheplätzchen, seinen weiten, fruchtbaren Strecken, seinem ermüdenden, holprigen Geröll. Suchen wir das Ergebnis unserer Expedition noch einmal zu buchen. Das *ἐπιχαλκεύειν*, das aures obtundere wird man ja dem Epilog eher zugute halten. Nicht nur dialektisch-logisch, auch ethisch hat Aristoteles die Rhetorik an Haupt und Gliedern zu reformieren unternommen, ohne seine Absicht in einer das alte Gut und die neuen Leitideen wirklich organisch umschließenden Leistung durchzuführen. In der Absicht, von innen heraus die Rhetorik mit ethischen Grundsätzen zu regenerieren, gab er der *δόξα ἐπιεικής*, die ein unorganisches Element des Beweises war, eine immanente Stelle. Eine solche nahm das dem *πάθος* verschwisterte *ἦθος* ein, und Aristoteles benannte sein neues Ingredienz umsolieber nach diesem Terminus, als man bereits vor ihm, wenn anders Anaximenes hier als voraristotelische Quelle in Betracht kommt, gelegentlich den leicht der Amphibolie ausgesetzten Terminus im Sinne von Charakter des Redenden gebraucht hatte. Eine weitgreifende Verwirrung ist damit gerade durch ihn und, wie wir annehmen dürfen, durch seinen pietätvollen Schüler Theophrast in die Terminologie der Rhetorik eingeführt worden. Weniger schwer wiegt es, daß das *ἐπιεικῆ δοκεῖν* beständig in das *ἦθος τοῦ λέγοντος* hereinblickt, schlimmer ist, daß alles, was dem rhetorischen *ἦθος* angehört, also auf sachlichem Gebiete die Bestimmung der *ἤθη* als Mittel einer

latenten Redewirkung, auf stilistischem Gebiet die Abtönung der Rede nach dem durch das jeweilige ἦθος geforderten πρέπον, mitgeschleift werden mußte, ohne den Vorzug einer klaren, terminologischen Scheidung zu erhalten. Während es im ersten und zweiten Buche der aristotelischen Rhetorik, wo eine ihrer originalen Absichten klar bewußte Hand die Feder führt, bei gutem Willen noch gelingt, Klarheit in den Sachverhalt zu bringen, verschlingen sich im dritten Buch die ihrer Herkunft nach durchaus verschiedenen Fäden in einer für den Leser unerfreulichen Weise. Das objektiv argumentierende ἦθος war mit dem Zurücktreten der Εἰκός-Technik mehr und mehr aus der Rhetorik verschwunden. Die Charakterskizzen, die ursprünglich in seinem Schatten sich entwickelten, bleiben, wie das bei Aristoteles ersichtlich ist, der Rhetorik in anderer Hinsicht erhalten. Es bricht noch eine weitere Amphibolie in die Terminologie der Rhetorik hinein, die zwischen dem ἦθος der διάνοια und dem der λέξις. Über beides unterrichtet Aristoteles nur sehr unvollkommen. Ersteres muß sich die Interpretation aus den Ausführungen über πάθη und ἤθη im zweiten Buch der Rhetorik nicht ohne Schwierigkeiten zurechtlegen, über letzteres sind uns einige sporadische Winke in den kompilatorischen Teilen des Lexisteiles in Buch III fast zufällig aus der Techne der Isokrateer erhalten. Beide Gesichtspunkte sehen wir in der Folgezeit oft in unerträglicher Weise vermengt. Es ist nicht unsere Absicht, an dieser Stelle die Geschichte des Terminus weiterzuverfolgen, wir wollen aber nicht ohne einen Ausblick auf Dionys von Halikarnass und die pseudodionysische Techne[1]) unsere Betrachtung schließen.

Es ist kein Zufall, daß wir in dieser Einzelfrage Dionys auf den Spuren des Aristoteles sehen. Er kämpft mit den Waffen des Peripatos gegen den Asianismus und berühmt sich nicht ohne Grund in der Vorrede zu περὶ τῶν ἀρχαίων ῥητόρων diesem gegenüber einer φιλόσοφος ῥητορική. Theophrast περὶ λέξεως scheint die Unterlage für seine hier zumeist in Betracht kommende Lysiaskritik zu sein. Daher die Opposition gegen die Vermengung poetischer und prosaischer Rede, die Gegenüberstellung von Lysias und Gorgias. Den Kampf um die λέξις haben Attizismus und Asianismus als Epigonen des Streites zwischen Aristoteles und der Gorgiasschule geführt. Es wundert uns daher nicht, zu sehen, daß Dionysios auch in der schlüpfrigen Terminologie des ἦθος die verhängnisvolle Tradition des

1) Zu dem folgenden vgl. Radermacher Rhein. Mus. LIV (1899) 374 ff.

Peripatos fortsetzt. Nicht, was Lysias tatsächlich getan oder beabsichtigt hat, ist die Frage, sondern was des Dionysios Kritik, die in ihrer Zerflossenheit allzusehr an vages ästhetisches Gerede gemahnt, von ihm aussagt.

Hier kommt zunächst der Begriff ἠθοποιία, den Kap. VIII behandelt, in Betracht. Er ist von Francken und von Devries in genau entgegengesetzter Weise gefaßt worden. Der erstere[1]) denkt an das omnibus probi omnino viri ingenium tributum und an das innocentiae omnino speciem dicentibus conciliare ex imperitia rei iudiciariae et nativa quadam simplicitate.

*Ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ*
*κοὐ ποικίλων δεῖ τἄνδιχ' ἑρμηνευμάτων.*
*ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν.*

Der letztere aber[2]) faßt den Begriff gerade im Gegenteil in der Nuancierung der redenden Personen. Ethopoiia is dramatic delineation of character, especially as displayed in speeches written for court by a logographer, who has studied and depicted in the thought, language and synthesis of the oration, the personality of the client who delivers the speech. Die kontroverse Stelle ist folgende (p. 15, 7 ff. Us.-Rad.) *ἀποδίδωμί τε οὖν αὐτῷ καὶ τὴν εὐπρεπεστάτην ἀρετήν, καλουμένην δὲ ὑπὸ πολλῶν ἠθοποιίαν. ἁπλῶς γὰρ οὐδὲν εὑρεῖν δύναμαι παρὰ τῷ ῥήτορι τούτῳ πρόσωπον οὔτε ἀνηθοποίητον οὔτε ἄψυχον. τριῶν τε ὄντων, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ τὴν ἀρετὴν εἶναι ταύτην συμβέβηκε, διανοίας τε καὶ λέξεως καὶ τρίτης τῆς συνθέσεως, ἐν ἅπασι τούτοις αὐτὸν ἀποφαίνομαι κατορθοῦν.* 1. *οὐ γὰρ διανοουμένους μόνον ὑποτίθεται χρηστὰ καὶ ἐπιεικῆ καὶ μέτρια τούς λέγοντας, ὥστε εἰκόνας εἶναι δοκεῖν τῶν ἠθῶν τοὺς λόγους,* 2. *ἀλλὰ καὶ τὴν λέξιν ἀποδίδωσι τοῖς ἤθεσιν οἰκείαν, ᾗ πέφυκεν αὐτὰ ἑαυτῶν κράτιστα δηλοῦσθαι, τὴν σαφῆ καὶ κυρίαν καὶ κοινὴν καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις συνηθεστάτην. ὁ γὰρ ὄγκος καὶ τὸ ξένον καὶ τὸ ἐξ ἐπιτηδεύσεως ἅπαν ἀνηθοποίητον.* 3. *καὶ συντίθησι γε αὐτὴν ἀφελῶς πάνυ καὶ ἁπλῶς, ὁρῶν ὅτι οὐκ ἐν τῇ περιόδῳ καὶ τοῖς ῥυθμοῖς, ἀλλ' ἐν τῇ διαλελυμένῃ λέξει γίγνεται τὸ ἦθος κτλ.* Es kann kein Zweifel sein, daß Francken recht gesehen hat. Wir haben hier die *δόξα ἐπιεικής* im aristotelischen Sinne als immanentes *ἦθος* der Rede. Ihr sachlicher Gehalt wird unterschieden von der stilistischen Seite der Sache. Im Stil drückt

---

1) Commentationes Lysiacae. Traiecti ad Rhenum 1865, 1 ff.

2) Ethopoiia. A rhetorical study of types of character in the orations of Lysias. Dissertation der John Hopkins University 1892, 10 ff.

sich aber die hier gemeinte Rechtschaffenheit des Biedermanns aus durch eine einfache, klare, allen überflüssigen Schmuck meidende Rede. Dabei müssen zwei Wendungen noch erläutert werden, welche Devries Recht zu geben scheinen, zunächst die von der Rede als dem Bilde der ἤθη. Es scheint noch nicht beobachtet zu sein, daß hier ein unmöglich zufälliges Zusammentreffen mit Anaximenes vorliegt, das auf eine prägnante Sentenz wohl schon der gorgianischen Techne hinweist. Denn in dem durch und durch gorgianischen Kapitel 35, das von dem *ἐγκωμιαστικόν* und *κακολογικόν* handelt, stoßen wir auf folgende Stelle (84, 8 ff.) *δεῖ δὲ μὴ σκώπτειν, ὃν ἂν κακολογῶμεν, ἀλλὰ διεξιέναι τὸν βίον αὐτοῦ· μᾶλλον γὰρ οἱ λόγοι τῶν σκωμμάτων καὶ τοὺς ἀκούοντας πείθουσι καὶ τοὺς κακολογουμένους λυποῦσι. τὰ μὲν γὰρ σκώμματα στοχάζεται τῆς ἰδέας ἢ τῆς οὐσίας· οἱ δὲ λόγοι τῶν ἠθῶν καὶ τῶν τρόπων εἰσὶν οἷον εἰκόνες.* Der Gelobte wie der Getadelte erblicken sich selbst wie in einem Spiegelbilde, und damit ist eine solche Darstellung einer Witzelei überlegen. Der programmatische Vergleich ist hier in einem speziellen Zusammenhange nutzbar gemacht. Der davon verschiedene Gedanke des Dionys, der diese Floskel heranzieht, ist meines Erachtens klar und liegt durchaus in derselben Linie wie seine sonstigen Bemerkungen: Der Redende redet sachlich Biederes und Gutes, so daß seine Rede als ein Konterfei — nicht seines Charakters schlechthin im ethologischen Sinne, sondern — seiner guten Gesinnung, auf die es hier ankommt, erscheint und damit das Vertrauen des Hörers erweckt. Eine genauere Bestimmung verlangen die folgenden Worte. Es gibt, wie man sich erinnern wird, ein doppeltes, von ganz verschiedenen Absichten dirigiertes *οἰκεῖον* bei Aristoteles. Das eine liegt in der *οἰκεία λέξις* vor, die, ein Bestandteil des *πρέπον*, den richtigen Ton zu finden weiß je nach der Beschaffenheit des Substrats, des erregten *πάθος* und des erweckten *ἦθος*. Das andere dagegen ist nicht relativ, sondern ein absoluter Normbegriff für die Rede schlechthin, ist als solcher ein Synonymon zu dem *κύριον* und ein Erfordernis des *σαφές*. Nur an dieses letztere darf hier, wie die Umgebung des Wortes unmißverständlich lehrt, gedacht werden. Eine das Übermaß vermeidende, in den Bahnen der gewöhnlichen Rede gehende *λέξις σαφής* ist die Sprache der ungeschminkten Natur. Lysias läßt die *ἤθη* reden, nicht wie es gerade ihr *ἦθος* erfordert, sondern wie ihnen der Schnabel gewachsen ist. Der Sachverhalt wird durch die aristotelische Parallelstelle 1404 b 31 ff. bestätigt. *Τὸ δὲ κύριον καὶ τὸ οἰκεῖον καὶ μεταφορὰ μόνα χρήσιμα πρὸς τὴν τῶν ψιλῶν λόγων*

*λέξιν. σημεῖον δ' ὅτι τούτοις μόνοις πάντες χρῶνται. πάντες γὰρ μεταφοραῖς διαλέγονται καὶ τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς κυρίοις.*[1]) Es begegnet damit hier zum ersten Male eine Stillehre der *ἐπιείκεια*. Die *ἠθοποιία* des Dionysius ist stofflich dasselbe, wie die *δόξα ἐπιεικής* der Isokrateer und das *ἦθος τοῦ λέγοντος* des Aristoteles. Neu eingeführt ist der Gedanke, daß es auch gewisse stilistische Erscheinungsformen dieses *ἦθος τοῦ λέγοντος* gibt. Vergeblich wird man in der ganzen aristotelischen Rhetorik nach dieser Vorstellung suchen. Dabei ist es beachtenswert, daß dieses Schema gefüllt ist mit einem an sich der Techne und auch Aristoteles wohlvertrauten Gut, mit der ja auf die *σύνθεσις* ausgedehnten Lehre von dem *σαφές* in ihrer aristotelischen Pointierung gegen den poetischen Stil. Von einer Verwendung in dieser Absicht findet man in den früheren Darstellungen der Lehre auch nicht die leiseste Spur. Die modernen Interpreten der Redner haben nun freilich gerade diese Wendung der Lehre, besonders wohl im Anschluß an die zitierte Dionysiosstelle, häufig zur Grundlage ihrer Terminologie gemacht und in Stellen, die dazu zu passen schienen, *ἦθος* konstatiert. Man wird nicht leugnen, daß der Gedanke an sich ein ansprechender ist, ebensowenig, daß die rednerische Praxis Beispiele für ein solches ästhetisches Werturteil bieten konnte und kann. Wer ihn im Einzelfalle heranzieht, handelt jedoch nicht anders, als einer, der ein Stilurteil der Madame Dacier über Homer, des Boileau über die römischen Satiriker oder Lessings über die griechische Tragödie weitergibt. Ein solches Verfahren ist

---

1) Derselbe Begriff des *ἦθος* liegt zugrunde in Dionys Isaios 95, 4 ff., *ἡ μὲν γὰρ (Λυσίου λέξις) ἀφελής τε καὶ ἠθικὴ μᾶλλόν ἐστι σύγκειταί τε φυσικώτερον καὶ ἐσχημάτισται ἁπλούστερον ἡδονῇ τε καὶ χάριτι πολλῇ κεχορήγηται. ἡ δὲ Ἰσαίου τεχνικωτέρα δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ἀκριβεστέρα τῆς Λυσίου τήν τε σύνθεσιν περιεργοτέρα τις καὶ σχηματισμοῖς διειλημμένη ποικίλοις, ὅσον τε ἀπολείπεται τῆς χάριτος ἐκείνης, τοσοῦτον ὑπερέχει τῇ δεινότητι τῆς κατασκευῆς καὶ πηγή τις ὄντως ἐστὶ τῆς Δημοσθένους δυνάμεως.* Dem Isokrates wird (56, 20 ff.) zunächst im allgemeinen das *σαφές, ἐναργές* und *ἠθικόν* bezeugt. Dann aber heißt es *οὐδὲ τὴν σύνθεσιν ἐπιδείκνυται τὴν φυσικὴν καὶ ἀφελῆ καὶ ἐναγώνιον, ὥςπερ ἡ Λυσίου, ἀλλὰ πεποιημένην* (*ἀποίητος* und *ἀτεχνίτευτος* 16, 3 von Lysias) *μᾶλλον εἰς σεμνότητα πομπικὴν καὶ ποικίλην καὶ πῇ μὲν εὐπρεπεστέραν ἐκείνης πῇ δὲ περιεργοτέραν.* Er ist *ψυχρός* (58, 11). Dagegen hat er in weit höherem Maße als Lysias die *προαίρεσις τῶν λόγων. ἐξ ὧν οὐ λέγειν δεινοὺς μόνον ἀπεργάσαιτ' ἂν τοὺς προσέχοντας αὐτῷ τὸν νοῦν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἤθη σπουδαίους οἴκῳ τε καὶ πόλει καὶ ὅλῃ τῇ Ἑλλάδι χρησίμους* (60, 19 ff.) Danach müßte man im Sinne des Dionysius in der *ἠθοποιία τῆς διανοαίς* dem Isokrates, in der *τῆς λέξεως* dem Lysias den Preis zusprechen. 71, 4 heißt es dagegen wieder von der *λέξις*: *ἐν ταῖς ἠθοποιίαις ἀμφοτέρους εὕρισκον δεξιούς, τῆς δὲ χάριτος καὶ τῆς ἡδονῆς ἀναμφιλόγως ἀπεδίδουν τὰ πρωτεῖα Λυσίᾳ.* Die verwaschenen Kunsturteile des Dionys sind höchstens für ihn selbst charakteristisch.

auf alle Fälle unhistorisch, da es mit einer der Entstehungszeit fremden Fragestellung an ein Werk herantritt, kann aber im einzelnen Falle recht wohl zu richtigen Beobachtungen führen. Wie wenig die Vorstellung des Dionysios von einer vorgeblichen ἠθοποιία einer wirklich konsequenten Durchführung standhält, zeigt gleich das Folgende, das einen genau entgegengesetzten Vorzug des lysianischen Stils rühmt. Schon bei Aristoteles fiel der Gegensatz auf zwischen der absoluten Forderung der σαφήνεια an die Rede und der Betonung des sich Anschmiegens, des relativen πρέπον. Dieselben Termini, wie πρέπον, ταπεινόν, οἰκεῖον kehrten dabei in ganz verschiedenem Sinne wieder. Bei den Epigonen pflegt das Unausgeglichene an den Systemen der Meister wie im Zerrspiegel vergrößert zu begegnen. Wir treten in die Theorie von der Nuancierung der Rede ein und betrachten die Gestaltung des πρέπον, der stilistischen Seite des καιρός in der Lysiaskritik des Dionys. Das οἰκεῖον war hier schon bei Aristoteles das κατ' ἀνάλογον. Die aristotelische Einteilung war die der isokrateischen πίστεις, es war also eine Nuancierung gefordert nach dem behandelten Stoff, nach dem erregten πάθος oder ἦθος.

Die Einteilung des Dionys ist prinzipiell völlig davon verschieden und hat auch in ihren Einzelheiten nichts mit den aristotelischen Ausführungen gemein. Lediglich die allgemeine Forderung der stilistischen Nuancierung ist geblieben. Das πρέπον orientiert sich bei Dionys nach Sprecher, Hörer und Stoff. 1. καὶ γὰρ ἡλικίᾳ καὶ γένει καὶ παιδείᾳ καὶ ἐπιτηδεύματι καὶ βίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐν οἷς διαφέρει τῶν προσώπων πρόσωπα, τὰς οἰκείας ἀποδίδωσι φωνάς. 2. πρός τε τὸν ἀκροατὴν συμμετρεῖται τὰ λεγόμενα οἰκείως, οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δικαστῇ καὶ ἐκκλησιαστῇ καὶ πανηγυρίζοντι διαλεγόμενος ὄχλῳ. 3. διαφοράς τε αὐτῷ λαμβάνει κατὰ τὰς ἰδέας τῶν πραγμάτων ἡ λέξις. ἀρχομένῳ μὲν γάρ ἐστι καθεστηκυῖα καὶ ἠθική, διηγουμένῳ δὲ πιθανὴ κἀπερίεργος, ἀποδεικνύντι δὲ στρογγύλη καὶ πυκνή, αὔξοντι δὲ καὶ παθαινομένῳ σεμνὴ καὶ ἀληθινή, ἀνακεφαλαιουμένῃ δὲ διαλελυμένη καὶ σύντομος. ληπτέον δὴ καὶ τὸ πρέπον τῆς λέξεως παρὰ Λυσίου. Die Disposition des Materials ist bei Dionysios so unsachgemäß wie möglich durchgeführt. Unter πρᾶγμα versteht Aristoteles, wie wir es auch erwarten, die Qualität des der Rede zugrunde liegenden Substrats, Dionys dagegen die wechselnden Teile derselben Rede. Das ἠθικόν des Prooimions[1]) scheint dabei das bei der ἠθοποιία gemeinte

1) Vgl. die Worte bei der Einzelkritik der Prooimien ταῦτα δὲ συντόμως καὶ ἀφελῶς διανοίαις τε χρησταῖς καὶ γνώμαις εὐκαίροις καὶ ἐνθυμήμασι μετρίοις περιλαβὼν ἐπὶ τὴν πρόθεσιν ἐπείγεται (28, 13).

zu sein, der einfach natürliche Stil des Biedermanns gerade an der Stelle, wo die *δόξα ἐπιεικής* eine Rolle spielt. Im übrigen hat diese Bemessung der Rede an sich mit dem *ἦθος* nichts zu tun. Zu unserem Erstaunen finden wir in der Rubrik *ἀκροατής* eine Scheidung des Stils nach den drei *γένη* gefordert, die doch mindestens ebenso gut in der Rubrik *πρᾶγμα* erledigt worden wäre.[1]) Nach dem Sprecher aber bemißt sich der Stil, in dem Lysias — denn so müssen wir wohl die Stelle fassen — seine einzelnen Klienten je nach Alter, Volk, Bildung usw. verschieden sprechen läßt. Daß dem wirklich so ist, ist bekanntlich eine fable convenue der Modernen, die niemals bewiesen worden ist und sachlich noch viel angreifbarer ist als der vorgebliche Biedermannston. Natürlich fehlt der Terminus *ἦθος* auch in solchen Behauptungen nicht, die sich jedoch zumeist schon durch ihre apodiktische Allgemeinheit richten. Von diesem Gegensatz des Logographen und des redenden Klienten nimmt Aristoteles nirgends Notiz. Er stellt beim *πρέπον* die *ἤθη* neben die *πάθη*, die *λέξις ἠθική* neben die *λέξις παθητική*. Dem *ἦθος* des *παῖς* entspricht stilistisch die Redeweise des *παῖς* usf. Will man dieses entfachen — und das kann ja jeder andere auch —, so kann man die *λέξις* entsprechend gestalten.[2])

Im engen Anschluß an Aristoteles' Lehre von den *πίστεις* (III, 17) ist die Darstellung des *ἦθος* als einer *πίστις ἔντεχνος* gehalten (31, 8 ff.): *καὶ τὰς ἐκ τῶν ἠθῶν γε πίστεις ἀξιολόγως πάνυ κατασκευάζειν ἔμοιγε δοκεῖ. πολλάκις μὲν γὰρ ἐκ τοῦ βίου καὶ τῆς φύσεως, πολλάκις δ' ἐκ τῶν προτέρων πράξεων καὶ προαιρέσεων ἀξιόπιστα κατασκευάζει τὰ ἤθη. ὅταν δὲ μηδεμίαν ἀφορμὴν τοιαύτην λάβῃ παρὰ τῶν πραγμάτων, αὐτὸς ἠθοποιεῖ καὶ κατασκευάζει τὰ πρόσωπα τῷ λόγῳ πιστὰ καὶ χρηστά, προαιρέσεις τε αὐτοῖς ἀστείας ὑποτιθεὶς καὶ πάθη μέτρια προσάπτων καὶ λόγους ἐπιεικεῖς ἀποδιδοὺς καὶ ταῖς τύχαις ἀκόλουθα φρονοῦντας εἰσάγων καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀδίκοις ἀχθομένους καὶ λόγοις καὶ ἔργοις, τὰ δὲ δίκαια προαιρουμένους ποιῶν καὶ πάντα τὰ παραπλήσια τούτοις, ἐξ ὧν ἐπιεικὲς ἂν καὶ μέτριον ἦθος φανείη, κατασκευάζων.* In den *μέτρια πάθη* glauben wir noch eine Spur des ursprünglichen Charakters des rhetorischen *ἦθος* zu erkennen. Im übrigen hat die *δόξα ἐπιεικής* und zwar mit besonderer wiederholter Betonung

---

1) Die Sache selbst behandelt bei Aristoteles III, 12.

2) Die Isokrateskritik mißt diesem im allgemeinen das *πρέπον* zu (71, 8), ein angeführtes Zitat des Philonikos dagegen läßt ihn als *ἀπρεπής* erscheinen *διὰ τὸ μὴ προσηκόντως τοῖς ὑποκειμένοις τῶν ἠθῶν φράζειν.* Das scheint mehr im Sinne des Aristoteles als in dem des Dionys gesprochen zu sein.

der *προαίρεσις* im Geiste des Aristoteles vollends das *ἦθος* als *πίστις* neben dem *πάθος* unkenntlich gemacht. Verwirrend wirkt zumal die stete Vorstellung von dem Logographen, der ein bestimmtes *ἦθος* seines Klienten herausarbeitet.

Der Verfasser der pseudodionysischen Techne verdient im Zusammenhang dieser Erörterungen ein Wort der Anerkennung für seine Bemühungen um Klärung der Terminologie. In einem Traktat *περὶ λόγων ἐξετάσεως* (374 Us.-Rad.) geht er von der Beobachtung des ziel- und sinnlosen Lobens und Tadelns und der kritiklosen Hin- und Herrederei über Gegenstände der Rhetorik aus. Er selbst will eine festere Richtschnur bieten und behandelt in vier Kapiteln *ἦθος*, *γνώμη*, *τέχνη* und *λέξις*, wie man sieht: Begriffe, die am ehesten einer mißbräuchlichen Verwendung und einer Verwässerung ausgesetzt waren. Es ging dem Verfasser mit dem Begriff *ἦθος* ähnlich, wie einem, der in unserer Zeit dem heillosen Unfug zusieht, der in der Kunstkritik von halbgebildeten Schreibern, aber auch von ernsteren Köpfen mit dem Begriff Persönlichkeit getrieben wird. Um Ordnung in die Sache zu bringen, unterscheidet der wackere Mann zunächst ein doppeltes *ἦθος*, ein *ἦθος φιλόσοφον* und ein *ἦθος ῥητορικόν*. Die Scheidung ist wohlbegründet. Der Leser unserer Darstellung des Sachverhalts wird in ihr eine Reaktion gegen die besonders durch Aristoteles verschuldete Amphibolie des Begriffes sehen. Denn *φιλοσοφίας ἐχόμενον* ist das erstere offenbar im Gedanken an die Theorie des Aristoteles und des Peripatos genannt, der ja auch Dionysios Gefolgschaft leistet. *Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ εἰς ἀρετὴν προτρέπον καὶ κακίας ἀπαλλάττον.* Außer dem allgemeinen Gesichtspunkt aber wird man wenig Gemeinsames mit der aristotelischen Auffassung finden. *Τὰ βυβλία μεστά ἐστι δικαίων ἠθῶν, ἀδίκων, σωφρόνων ἀκολάστων, ἀνδρείων δειλῶν, σοφῶν ἀμαθῶν, πράων ὀργίλων. ἔξεστιν οὖν καταλιπόντας τὰ ὀνόματα, ἐκλαβόντας τὰ ἤθη φιλοσοφῆσαι τὰ τοῦ βίου πράγματα καὶ τὰ μὲν μιμήσασθαι, τὰ δὲ φυγεῖν· οἷον εἴ τις λαβὼν παρὰ Ὁμήρου τὸ ἦθος τοῦ Ἀλεξάνδρου λυμηναμένου ξένου οἰκίαν καὶ ἁρπαγὴν ποιησαμένου ἀλλοτρίας γυναικὸς μισοῖ μὲν τὸ ἦθος, φυλάττοιτο δὲ καὶ τὴν τύχην, ὡς καὶ τὴν πατρίδα τούτου κατασκαφεῖσαν καὶ τὸν οἶκον ἀνατραπέντα καὶ μεγίστην τιμωρίαν καὶ παρὰ ἀνθρώπων καὶ ἐκ θεῶν γενομένην.* Ähnliche Winke geben die Charakterbilder des Pandaros, des Nestor, des Hektor. *Καὶ ἂν καταλιπὼν τὰ ὀνόματα ἐξετάσῃς τῶν ἠθῶν τὰς διακρίσεις, ὥσπερ ἐν θεάτρῳ τοῦ βίου διὰ τῶν βυβλίων πορεύσῃ.* Der Gedankengang des Autors ist also im einzelnen vollkommen von dem aristotelischen verschieden. Sein *ἦθος φιλόσοφον* ist nicht die ethisch be-

stimmte, überall aus der Rede hervorblickende, charaktervolle Persönlichkeit des Redners selbst, vielmehr denkt er sich die Sache so, daß eine Kritik, die nach dem ἦθος φιλόσοφον spürt, im Anschluß an ein vorhandenes Charakterbild sittliche Reflexionen anstellt. Die einzelnen Namen sind dann belanglos, κακίας φυγὴ καὶ ἀρετῆς κτῆσις ist das Ziel. Das ἦθος φιλόσοφον, im Unterschied zu dem ῥητορικόν auch κοινόν genannt, ist also ein Leitfaden der literarischen Kritik, nicht ein Postulat der Rede. Man sieht, daß diese neue Umdenkung des Terminus auf das stärkste beeinflußt ist durch die Vorstellung von objektiven Charaktertypen, die als direkte oder indirekte Exempel der moralischen Erziehung dienen müssen. Alles in allem bedeutet dieser Versuch einer Begriffserklärung eine neue unheilvolle Kontamination zweier Gedankengänge. Stilistische Dinge stehen jedenfalls hier nicht in Frage. Es ist überhaupt ein Mangel dieser Darstellung, daß das sachliche und das stilistische Gebiet in der Sphäre des Terminus nicht scharf geschieden ist, wie sich das besonders auch bei dem ἦθος ἴδιον zeigt. Seltsamerweise behauptet der Autor, es habe noch niemand über das ἦθος ῥητορικόν gehandelt. Seine Behauptung ist jedoch nicht anders zu beurteilen, als die des Dionys, der dasselbe von dem immer wieder aufs neue in der Theorie behandelten Begriff des καιρός behauptet. Selbst bei der Beschränkung, die der Verfasser seinem Begriff gibt, kann eine Verwandtschaft mit dem von Aristoteles und Dionys zum Begriff des πρέπον Beigebrachten unmöglich verkannt werden. Freilich ist es kaum möglich, mit Sicherheit festzustellen, was er eigentlich unter dieser Rubrik begriffen wissen will. Er definiert zunächst (375, 14) τὸ πρέποντας καὶ προσήκοντας τοὺς λόγους ποιεῖσθαι περὶ τῶν ὑποκειμένων πραγμάτων τῷ λέγοντι αὐτῷ καὶ τῷ ἀκούοντι καὶ περὶ ὧν ὁ λόγος καὶ πρὸς οὓς ὁ λόγος. Diese an sich schon unklare Fassung wird aber im folgenden vollkommen preisgegeben. Das ἦθος ῥητορικόν ist für unseren Autor das Hervortreten gewisser Charaktereigentümlichkeiten in der Redeweise. Von der Auslösung einer gewissen Stimmung ist nicht die Rede, eine Beschränkung lediglich auf die durch den Logographen zum Ausdruck gebrachte Charaktereigentümlichkeit des Klienten ist anscheinend nicht beabsichtigt. Wir werden mit dem Verfasser auch da ἦθος ῥητορικόν konstatieren dürfen, wo der Redner andere Personen im Verlaufe der Rede selbst charakteristisch, d. h. je nach ihrem Stand, nach ihrem Alter, nach ihrer Nationalität usw. sprechen läßt. Ob er auch die indirekte Schilderung eines anderen mit solchen Mitteln hierher gerechnet hätte, ist nicht auszumachen.

I. κατὰ ἔθνη.

a) ἐκ τοῦ κοινοῦ. Barbar und Helene. Εὑρήσεις γὰρ ἀγροικότερα τὰ βαρβαρικὰ ἤθη καὶ τραχύτερά πως καὶ ἔχοντά τινα αὐθάδειαν. So läßt Plato einen Ägypter (Tim. 22 b) Herodot den Kandaules sprechen (I, 8).

b) ἐκ τοῦ ἰδίου.

1. Θρᾷξ· φονικός. Σκύθης· σύντομος..

2. Ἀθηναῖος· τορός, λάλος, σοφός

Ἴων· ἁβρός, ἀνειμένος.

Βοιωτός· εὐήθης.

Θετταλός· διπλοῦς καὶ ποικίλος.[1])

II. κατὰ γένη, d. i. nach der Verwandtschaft, Vater, Sohn usw. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn ein ἦθος auch beim Anonymus Graeven 353, 12.

III. καθ' ἡλικίας, wie Aristoteles und Dionys. Τὰ μὲν τῶν πρεσβυτέρων ἤθη μαλακώτερα, τὰ δὲ τῶν νεωτέρων ἀκμαιότερα.

IV. κατὰ προαιρέσεις· φιλόστοργος, ἀλλὰ τραχύς, ἀλλὰ σκληρός, ἀλλὰ φιλάργυρος.

V. κατὰ τύχας· εὖ πράττων, κακῶς πράττων· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἤθη ἐστίν, ἀλλὰ ἡ τύχη ῥυθμίζει.

VI. κατ' ἐπιτηδεύσεις· στρατιώτης, ἰατρός, ῥητορικοί, γεωργοί. Die Beispiele führen auf lediglich stilistische Dinge. Εὑρήσεις τὸν ἰατρὸν διαλεγόμενον λέγοντα· 'δεῖ τοῦτο ἐκκαθᾶραι', 'ἐκτεμεῖν αὐτό'. εὑρήσεις τὸν μουσικὸν λέγοντα 'παρὰ μέλος λέγεις', 'οὐ συνᾴδει τὰ λεγόμενα'. Beispiel einer Redeweise des Bauern aus Platos Theages p. 121 C.

Wie Plato im Phaidros neben der διαίρεσις die συναγωγή als dialektisches Hilfsmittel empfiehlt, so gilt es auch, die im einzelnen fixierten ἤθη zu kombinieren, etwa einen πατὴρ στρατηγός, einen πλούσιος ἐχθρὸς ἐκ πολιτείας zu zeichnen.

Man sieht, der Terminus ἦθος ist in einem nimmer ruhenden Flusse begriffen. Es verwirren sich außer den aufgezeigten großen Hauptlinien stoffliche und stilistische Gesichtspunkte, und auch im einzelnen beschert jeder neue Versuch einer Darstellung neue Kombinationen, die außerdem noch durch besondere Zutaten oder Beschränkungen charakterisiert sind. Der Klärungsversuch der pseudo-

---

1) Hierbei ist erwähnt, daß ἄνθρωποι φιλοσοφοῦντες, d. h. mit Benutzung des ἦθος φιλόσοφον eine Wertung in diesen Sachverhalt hineintragen können und etwa aus dem ἦθος des Θρᾷξ eine διαβολή machen können 379, 4 ff.

dionysischen Techne, so unvollkommen er auch ausgefallen ist, darf als Zeugnis einer empfundenen Unklarheit und eines fühlbar werdenden Mißvergnügens über das vielgewandte Schlagwort aufgefaßt werden.

## II. Rhetorische Theorie und rednerische Praxis.

**21.** Das Stichwort ἦθος hat uns mannigfache Gedankenkomplexe im Bereiche der rhetorischen Theorie verfolgen lassen. Im folgenden gedenken wir an einigen diesem Rahmen angehörenden Einzeluntersuchungen das Verhältnis der praktischen Übung der Redekunst zu den theoretischen Lehren zu untersuchen. Das führt zu der prinzipiellen Frage, inwieweit überhaupt ein solches angenommen werden darf.

Die rhetorische Theorie war schon in ihren ersten durch eine eigentümlich rationalistische Dialektik ausgezeichneten Anfängen etwas ganz anderes als eine Magd der täglichen Praxis. Sie freut sich ihres eigenen Lebens, ihre Verfeinerungen verdankt sie sich selbst, nicht den Erfahrungen des Tages, sie speichert nicht wie die Ameise erbeutetes Material auf, sondern webt wie die Spinne aus eigenem Leibe in immer feineren Fachwerken ihr subtiles Netz, dessen Konsistenz in dem Grade der zunehmenden Verfeinerung abnimmt. Nicht die Praxis hat es jedoch über den Haufen geworfen. In ihrer Art nicht minder theoretische Gegner haben von völlig neuen Absichten und Voraussetzungen aus geleitet einen Neubau aufgerichtet, dessen Grundlagen keine anderen sind als die der griechischen Sophistik gemeinsamen Betrachtungsweisen der Dinge.

So verbindet ein merkwürdiger Parallelismus griechische Philosophie und griechische Rhetorik: Beide gehen von der Zurückführung eines Gegebenen auf objektiv gedachte ἀρχαί aus, deren Kenntnis zugleich auch das völlige Verständnis des in strenger Kausalität mit ihnen verbundenen Einzelnen verbürgt. Was dem Philosophen die letzten Gründe der Erscheinungswelt, das sind dem Rhetor die logischen Kategorien, in die er das empirische Einzelmaterial einfängt, um es erst unter Beziehung auf sie zu verstehen. Die Sophistik gibt den Glauben an die Möglichkeit einer solchen Konstruktion auf. Der Mensch schiebt sich selbst als bestimmenden Faktor in die Kette ein und verdirbt die Rechnung. Die Sicherheit des 'Was' ist eine durchaus relative, absolut ist nur dem Einzelnen gegeben das 'Wie' seines eigenen Ichs. In die Rhetorik übertragen will das besagen, daß nicht eine Kenntnis gewisser dem menschlichen Leben zugrunde liegender

Urschemen und ihrer logischen Funktionen von Wert sein kann, sondern eine persönliche, freie, den Imponderabilien der Personen und des Augenblicks Rechnung tragende, mit zahlreichen Effekten wirtschaftende Beherrschung des feinsten Instruments menschlicher Wirkung, des Logos. Lernen kann man dabei nur die Technik der Nuancierungen, wie lang — kurz, Scherz — Ernst, groß — klein usf. Für eine einmalige Einprägung ist kein Raum mehr, eine stete Übung nur lehrt das Instrument spielen, das Beste aber, und damit mündet der Gedankengang wieder in den allgemein sophistischen ein, ist die *φύσις* des Redners selbst. Nur sie kann die Entscheidung darüber fällen, welche der durch stete Übung angeeigneten Techniken gerade in diesem Falle Erfolg verspricht. Die verschiedensten Köpfe konnten sich in Philosophie wie Rhetorik auf dieses Programm einigen zu gemeinsamem Kampf gegen pedantische Schranken und zu wetteifernder Betätigung in der Entfaltung persönlicher Fähigkeiten. Die liebgewordene Pose des Revolutionärs behielt man in einer gewissen Koketterie noch bei, als die Hauptsätze der neuen Anschauungen bereits von den Spatzen auf den Dächern gepfiffen wurden. Die Rhetorik hatte durch die neue Fragestellung eine überwältigende Aufgabe erhalten. Es war ja alles derselbe Logos, der als solcher selbst gestaltend die Auffassung bestimmte und so die Welt regierte. Der Sang des Poeten, die einschmeichelnde Lockung des Verführers, die Konstruktion des Philosophen, die Rede vor Gericht, die Debatte freier Geister, ja sogar das Selbstgespräch des Denkers, das alles spielte, freilich nicht mit derselben Unmittelbarkeit, dasselbe Instrument. Dieses Riesengebäude menschlicher Phantasie, das der Meister des *αὔξειν* damit entwarf, barg in seinen Räumen alles, was Menschenwitz seit seiner Befreiung vom tierischen Zustand geleistet hatte. Eine systematische Verarbeitung des Materials wäre schwerlich in seinem Sinne gewesen. Er hat gleichwohl damit die Auffassung der Folgezeit bestimmt. Die Poetik ist ein Anhängsel der Rhetorik, die Frage orator an poëta im einzelnen Fall oft einer eindeutigen Beantwortung entzogen. Die Philosophie ist im Interesse ihrer eigenen Würde, will sie nicht als eine schrullenhafte Enklave rednerischer Progymnasmata erscheinen, zum Kampf genötigt. Sie geht zur Offensive als der besten Form der Defensive über. Sie verlangt von der Rhetorik eine Orientierung an dem dialektischen bündigen Beweisverfahren und an den nicht minder verpflichtenden ethischen Normen. Beides muß die Rhetorik ablehnen. Sie ruft, wenn sie überhaupt sich auf eine Debatte einläßt, die Abneigung des schlichten Biedermanns gegen nutzlose Haarspaltereien

als ihren Bundesgenossen an und versucht ihre eigene, organisch entwickelte Wertlehre als eine Art von Lebenskunst, als eine beglückende Ethik auf den Markt zu bringen. Andererseits wird jede Prosa in den Bann der Stiltheorie gezogen. So steht man oft im einzelnen Falle unschlüssig vor der Frage: Dient hier der Gedanke nur als Substrat eines stilistischen Experiments, oder ist es dem Schriftsteller wirklich Ernst? Liegt ein politisch-literarisches Pamphlet, eine tendenziöse Flugschrift, eine ernstgemeinte Untersuchung vor oder ein besonders paradoxes Experimentierstück?

Trotz der Bereicherung um ein *γένος ἐπιδεικτικόν* und ein *δημηγορικόν* bleibt die Rede vor Gericht der natürlichste und unmittelbarste Ausdruck rednerischen Könnens. Dem *γένος δικανικόν* gelten daher vor allem die folgenden Betrachtungen. In welcher Weise macht hier, wo der sachliche Ernst außer Frage steht, der Redner Gebrauch von seiner theoretischen Unterweisung, in welcher Weise finden hier die in der Theorie so kontroversen Behandlungen alles dessen, was mit dem *ἦθος* zusammenhängt, einen sinnfälligen Ausdruck?

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß das Ergebnis zunächst ein verblüffend negatives ist. In die Gerichtspraxis hinein scheint nicht der Kampf der Gorgiasschule gegen die schematische Techne zu dringen. Jeder Leser des Antiphon und des Lysias weiß, daß sie, die wir in der rhetorischen Theorie eng mit den Traditionen der sizilischen Techne verbunden sahen, nicht daran denken, nun auch wirklich im praktischen Fall eine Anklage oder eine Verteidigung so zu konstruieren, wie sie es gelernt haben und lehren, ihre Reden sind nicht ohne weiteres auf jenen logischen Schematismus zurückzuführen, und es scheint Alkidamas mit seinem Aperçu Recht zu behalten (13) *τεκμήριον δὲ μέγιστον· οἱ γὰρ εἰς τὰ δικαστήρια τοὺς λόγους γράφοντες φεύγουσι τὰς ἀκριβείας καὶ μιμοῦνται τὰς τῶν αὐτοσχεδιαζόντων ἑρμηνείας, καὶ τότε κάλλιστα γράφειν δοκοῦσι, ὅταν ἥκιστα γεγραμμένοις ὁμοίους πορίσωνται λόγους. ὁπότε δὲ καὶ τοῖς λογογράφοις τοῦτο πέρας τῆς ἐπιεικείας ἐστίν, ὅταν τοὺς αὐτοσχεδιάζοντας μιμήσωνται, πῶς οὐ χρὴ καὶ τῆς παιδείας ἐκείνην μάλιστα τιμᾶν, ἀφ' ἧς πρὸς τοῦτο τὸ γένος τῶν λόγων εὐπόρως ἕξομεν;* Ja sogar gerade den Lysias hat die verschwommene Stilkritik der späteren Zeit zu einem Klassiker desselben *πρέπον* gemacht, dessen Bedeutung gerade die ihn mit Erfolg befehdende Gegenströmung der Rhetorik in der Theorie nicht genug zu betonen wußte. Es kann nach alledem der rhetorischen Unterweisung nicht in den Sinn gekommen sein, zu behaupten, daß ihre Theorie ohne weiteres der

15*

Praxis zugrunde gelegt werden müsse oder auch nur könne. Beide, die Technographen und die Gorgianer, wollen eine allgemeine Vorbildung auch dem Logographen der Gerichtsrede bieten. Der Streit ist ein Streit der Pädagogik. Die Gorgianer werfen ihren Gegnern nicht vor, daß es sinnlos sei, eine praktische Rede so zu gestalten, wie ihre Theorie es verlangt, denn niemand dachte an diese Konsequenz, sondern sie berufen sich darauf, daß sie die Triebkräfte des sprachlichen Lebens erst eigentlich entdeckt haben und eine freiere Beweglichkeit des Ausdrucks garantieren können. So verheißen sie eine allgemeine formale Schulung und lehnen die gedächtnismäßige Einpaukerei des logischen Schematismus ab, der der Eigenart des Logos überhaupt nicht gerecht wird und darum als allgemeine Vorbildung für den kommenden Redner abzulehnen ist. Es ging bei diesen Kontroversen, wie es bei pädagogischen Debatten zu gehen pflegt. Die Parteien streiten mit äußerster Heftigkeit für ihre Methoden und für die in ihren Augen angemessenste Gestaltung der Vorbildung, die Männer der Praxis vereinigen sich, und seien sie auch in noch so verschiedenen Lagern vorgebildet, zu gemeinsamer beruflicher Ausübung, die ihre besonderen Forderungen stellt, auf die viel besser die unmittelbare Tradition und der Usus als die Hefte der Schule antworten können.

**22.** Wie schon angedeutet worden ist, kann keine Rede davon sein, daß in der praktischen Redeübung jene psychologische Konstruktion des Falles aus dem Charakter der Akteure nach dem Leitfaden des *εἰκός* auch nur entfernt eine ihrer Stellung in der Theorie entsprechende Verwertung gefunden hat. Verschwindet doch sogar die allgemeine Argumentation nach dem *εἰκός* mehr und mehr aus der Beredsamkeit. Nach einer gewissen Blüte bei Antiphon[1]) begegnen wir ihren Spuren noch bei Lysias, Isokrates, Isaios und in den allerersten Reden des Demosthenes. In den Hauptreden des Demosthenes und des Aischines hat es seine Rolle völlig ausgespielt. Wir führen im folgenden einige Spuren jenes logisch-psychologischen Schematismus an, der uns als Ausgangspunkt der objektiven Bestandteile des Ethosbegriffes interessierte. Ihr vereinzeltes Auftreten beweist zur Genüge den gewaltigen Unterschied theoretischer Schulung und praktischer Ausübung schon an diesem Falle.

Antiphons Sprecher in dem Herodesprozeß beschwert sich, daß

---

1) Vgl. Reuter, Beobachtungen zur Technik des Antiphon. Hermes XXXVIII (1903) 481ff., XXXIX (1904) 348ff.

die Gegner ihn als einen κακοῦργος belangt haben. Ein solcher sei er nicht (9 ff.). Jegliches nähere juristische Beweismaterial fehlt. Daß die ἀπαγωγή auch in Fällen von Mord stattfinden konnte, steht durch anderweitige Zeugnisse fest.[1]) Der Sprecher erwartet auch den Einwand: αὐτὸ τὸ ἀποκτείνειν μέγα κακούργημα εἶναι. Es kann in diesen Ausführungen nichts weiter gesehen werden als ein Advokatenkniff, der die uns aus den Tetralogien bekannte Rubrik der κακοῦργοι von vornherein durch eine einfache Behauptung ohne jeden Beweis für den Klienten ausschaltet. Abgesehen von dieser für das moderne Gefühl geradezu naiv anmutenden Beweisführung begegnen wir den Spuren jener rhetorischen Schulung in § 57 derselben Rede, wo wiederum der Angeklagte sich einem jener logischen Fangnetze entzieht: οὐδὲ γὰρ ἔχθρα οὐδεμία ἦν ἐμοὶ κἀκείνῳ, indem er als allgemeinen psychologischen Grundsatz ganz im Sinne der Tetralogien geltend macht δεῖ μεγάλην τὴν ἔχθραν ὑπάρχειν τῷ τοῦτο μέλλοντι ποιήσειν καὶ τὴν πρόνοιαν ἐκ πολλῶν εἶναι φανερὰν ἐπιβουλευομένην.[2]) Er fährt ganz in dem gleichen Geleise weiter (58) ἀλλὰ δείσας περὶ ἐμαυτοῦ μὴ αὐτὸς παρ' ἐκείνου τοῦτο πάθοιμι; καὶ γὰρ ἂν τῶν τοιούτων ἕνεκά τις ἀναγκασθείη τοῦτο ἐργάσασθαι. ἀλλὰ οὐδέν μοι τοιοῦτον ὑπῆρκτο εἰς αὐτόν. Nun kommt die Rubrik κέρδους ἕνεκα: ἀλλὰ χρήματα ἔμελλον λήψεσθαι ἀποκτείνας αὐτόν; ἀλλ' οὐκ ἦν αὐτῷ. Ebensowenig besteht eine Freundschaft mit jenem Lykinos oder eine notwendige Vorbedingung, gerade als dessen Helfershelfer den Mord zu begehen (60 ff.): τῷ μὲν γὰρ οὐκ ἦν χρήματα, ἐμοὶ δὲ ἦν. ἀλλ' αὐτὸ τοὐναντίον ἐκεῖνος τοῦτο θᾶσσον ἂν ὑπ' ἐμοῦ ἐπείσθη κατά γε τὸ εἰκὸς ἢ ἐγὼ ὑπὸ τούτου, ἐπεὶ ἐκεῖνος γ' ἑαυτὸν οὐδ' ὑπερήμερον γενόμενον ἑπτὰ μνῶν δυνατὸς ἦν λύσασθαι, ἀλλ' οἱ φίλοι αὐτὸν ἐλύσαντο. καὶ μὲν δὴ καὶ τῆς χρείας τῆς ἐμῆς καὶ τῆς Λυκίνου τοῦτο ὑμῖν μέγιστον τεκμήριόν ἐστιν, ὅτι οὐ σφόδρα ἐχρώμην ἐγὼ Λυκίνῳ φίλῳ, ὡς πάντα ποιῆσαι ἂν τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα· οὐ γὰρ δή που ἑπτὰ μὲν μνᾶς οὐκ ἀπέτισα περὶ αὐτοῦ δεδεμένου καὶ λυμαινομένου. κίνδυνον δὲ τοσοῦτον ἀράμενος ἄνδρα ἀπέκτεινα δι' ἐκεῖνον. Als bezeichnend für die Art dieser Dialektik muß es gelten, daß derselbe Redner, der sich hier auf Grund des εἰκός absolviert, zugleich doch auch von jenem Mittel Gebrauch macht, das εἰκός durch seine Reibung

1) Meier-Schömann-Lipsius, Att. Prozeß 274 ff.

2) ἐκ πολλῶν φανεράν ist „aus vielen Indizien offenbar"; vgl. Ant. I 3 μὴ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις ἤδη ληφθεῖσα τὸν θάνατον τὸν ἐκείνου ἐπ' αὐτοφώρῳ μηχανωμένη. Die Änderung ἐκ πολλοῦ hat dann die Umstellung φανερὰν εἶναι empfohlen.

mit dem *ἀληθές* in seiner Bedeutung aufzuheben 64 ff. „Wer hat ihn nun wirklich getötet? Ihr könnt das so gut wie ich *εἰκάζειν*.“ *Εἰ δὲ δεῖ τοῖς ἀληθέσιν χρῆσθαι, τῶν εἰργασμένων τινὰ ἐρωτώντων. ἐκείνου γὰρ ἄριστ' ἂν πύθοιντο. ἐμοὶ μὲν γὰρ τῷ μὴ εἰργασμένῳ τοσοῦτον τὸ μακρότατον τῆς ἀποκρίσεώς ἐστιν, ὅτι οὐκ εἴργασμαι· τῷ δὲ ποιήσαντι ῥᾳδία ἐστὶν ἡ ἀπόδειξις, καὶ μὴ ἀποδεῖξαντι εὖ εἰκάσαι κτλ.* Ja ein Beispiel (69) dient ausdrücklich dazu, den geringen Kredit des *εἰκός* darzutun. Ein kaum 12 jähriger Knabe ersticht den Herrn wider jedes *εἰκός*, wird jedoch zum Glücke der Anwesenden in flagranti überführt. Man sieht aus diesen Beispielen der Herodesrede, daß Antiphon den rhetorischen Schematismus ebensowohl positiv in seinen Kategorien *κακοῦργος*, Arm—Reich, cui bono etc. wie negativ in der Auflösungstechnik zu handhaben versteht.

Des Lysias Invalid verteidigt sich (XXIV, 15 ff.) gegen den Vorwurf, ein gewalttätiger, liederlicher Patron zu sein, mit den alten Schemen, die Lysias in seinen *παρασκευαί* verarbeitet hatte. *Οὐ γὰρ πενομένους καὶ λίαν ἀπόρως διακειμένους ὑβρίζειν εἰκός, ἀλλὰ τοὺς πολλῷ πλείω τῶν ἀναγκαίων κεκτημένους, οὐδὲ τοὺς ἀδυνάτους τοῖς σώμασιν ὄντας, ἀλλὰ τοὺς μάλιστα πιστεύοντας ταῖς αὑτῶν ῥώμαις, οὐδὲ τοὺς ἤδη προβεβηκότας τῇ ἡλικίᾳ, ἀλλὰ τοὺς ἔτι νέους καὶ νέαις ταῖς διανοίαις χρωμένους. οἱ μὲν γὰρ πλούσιοι τοῖς χρήμασιν ἐξωνοῦνται τοὺς κινδύνους, οἱ δὲ πένητες ὑπὸ τῆς παρούσης ἀπορίας σωφρονεῖν ἀναγκάζονται, καὶ οἱ μὲν νέοι συγγνώμης ἀξιοῦνται τυγχάνειν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων, τοῖς δ' ἑτέροις ἐξαμαρτάνουσιν ὁμοίως ἐπιτιμῶσιν ἀμφότεροι, καὶ τοῖς μὲν ἰσχυροῖς ἐγχωρεῖ μηδὲν αὐτοῖς πάσχουσιν, οὓς ἂν βουληθῶσιν, ὑβρίζειν, τοῖς δ' ἀσθενέσιν οὐκ ἔστιν οὔτε ὑβριζομένοις ἀμύνεσθαι τοὺς ὑπάρξαντας, οὔτε ὑβρίζειν βουλομένοις περιγίνεσθαι τῶν ἀδικουμένων.* Hier haben wir ein echtes Stück jener objektiv-ethologischen Analysierkunst, wie sie die Tetralogien zeigen und wie sie in den *παρασκευαί* zur Entfaltung gekommen war. Erwähnenswert ist ferner die Stelle I, 43 ff. Der Sprecher hat den Eratosthenes in flagrantem Ehebruch mit seiner Frau betroffen und erschlagen. Alle sonstigen Beweggründe werden ausgeschaltet, so die *ἔχθρα* wegen geschehener Anklagen oder drohender Verfolgungen, *οὔτε συνῄδει κακὸν οὐδέν, ὃ ἐγὼ δεδιὼς μή τις πύθηται ἐπεθύμουν αὐτὸν ἀπολέσαι, οὔτε εἰ ταῦτα διεπραξάμην, ἤλπιζον χρήματα λήψεσθαι· ἔνιοι γὰρ τοιούτων πραγμάτων ἕνεκεν θάνατον ἀλλήλοις ἐπιβουλεύουσι. τοσούτου τοίνυν δεῖ ἢ λοιδορία ἢ παροινία ἢ ἄλλη τις διαφορὰ ἡμῖν γεγονέναι, ὥστε οὐδὲ ἑωρακὼς ἦν τὸν ἄνθρωπον πώποτε πλὴν ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτί κτλ.* Zeigte uns

jenes Beispiel das Operieren mit konträren, psychischen Maßverhältnissen, so können wir hier den unmittelbaren Anschluß an die rhetorische Theorie des Mordes an der Hand der Tetralogien konstatieren. Man lese noch den Beweis der Harmlosigkeit des Polystratos XX, 3. *Οὗτος δὲ τίνος ἂν ἕνεκα ὀλιγαρχίας ἐπεθύμησε; πότερον ὡς ἡλικίαν εἶχε λέγων τι διαπράττεσθαι παρ' ὑμῖν, ἢ τῷ σώματι πιστεύων, ἵνα ὑβρίζοι εἰς τῶν ὑμετέρων τινά; ἀλλ' ὁρᾶτε αὐτοῦ τὴν ἡλικίαν, ἣ καὶ τοὺς ἄλλους ἱκανός ἐστιν ἀποτρέπειν τούτων.* Im allgemeinen aber sucht man vergeblich bei Lysias nach einer wirklichen Übertragung der rhetorischen Theorie, deren Verteidigung die erste Epoche seines Lebens ausgefüllt hatte, auf die rednerische Praxis.[1])

Die Rubrik Freund—Feind ist stehend in allen Erbschaftsreden, zumal bei Isaios. Viel mehr als auf formale juristische Erwägungen

---

1) Andere Absichten verfolgt Motschmann, Die Charaktere bei Lysias, Münchener Diss. 1905, indem er im Gefolge von Ivo Bruns der schriftstellerischen Porträtzeichnung des Sprechers und des Gegners nachgeht und zu dem Schlusse kommt, daß ebensowohl der Gegner in die Umgebung einer größeren, verdächtigen Menschenklasse gerückt wird, wie auch der Sprecher selbst ohne persönliche Charakterisierung als typischer Vertreter einer achtungswerten Gruppe erscheint. Besonders gern läßt Lysias den Gegner als einen Reichen erscheinen, indem er ihm dabei, ohne an scharfe dialektische Beweisführung zu denken, eine Anzahl Züge beilegt, die unsympathisch wirken und zum Teil in der Schilderung dieses Typus bei Aristoteles wiederkehren. So etwa in XXVIII, wozu vgl. Motschmann 19f. Hinzuzufügen wäre eine unverkennbare Abneigung gegen den reichgewordenen Parvenu. Gerade dafür ist auch Aristoteles, der hier die *παρασκευαί* fortsetzen wird, lehrreich (1391 a 15 ff.) *διαφέρει δὲ τοῖς νεωστὶ κεκτημένοις καὶ τοῖς πάλαι τὰ ἤθη τῷ ἅπαντα μᾶλλον καὶ φαυλότερα τὰ κακὰ ἔχειν τοὺς νεοπλούτους· ὥσπερ γὰρ ἀπαιδευσία πλούτου ἐστὶ τὸ νεόπλουτον εἶναι. καὶ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν οὐ κακουργικά, ἀλλὰ τὰ μὲν ὑβριστικὰ τὰ δὲ ἀκρατευτικά, οἷον εἰς αἰκίαν καὶ μοιχείαν.* Tiefer als Aristoteles begründet Lysias diesen psychologischen Befund XXVIII, 7 *ἅμα γὰρ πλουτοῦσι καὶ ὑμᾶς μισοῦσι, καὶ οὐκέτι ὡς ἀρξόμενοι παρασκευάζονται, ἀλλ' ὡς ὑμῶν ἄρξοντες καὶ δεδιότες ὑπὲρ ὧν ὑφῄρηνται ἕτοιμοί εἰσι καὶ χωρία καταλαμβάνειν καὶ ὀλιγαρχίαν καθιστάναι καὶ πάντα πράττειν, ὅπως ὑμεῖς ἐν τοῖς δεινοτάτοις κινδύνοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἔσεσθε· οὕτω γὰρ ἡγοῦνται οὐκέτι τοῖς σφετέροις αὐτῶν ἁμαρτήμασι τὸν νοῦν ὑμᾶς προσέξειν, ἀλλ' ὑπὲρ ὑμῶν αὐτῶν καὶ τῆς πόλεως ὀρρωδοῦντας ἡσυχίαν πρὸς τούτους ἕξειν.* Vgl. XXX, 27, XXVII, 9, XXV, 26 und 30, XXVIII, 1. Devries geht in seiner Diss. Ethopoiia. A rhetorical study of the types of charakter in the orations of Lysias, Baltimore 1892 von der Lysiaskritik des Dionys von Halicarnaß aus und deutet seinen Terminus *ἠθοποιία* m. E. schief als eine Konstatierung einer persönlichen Differenzierung und Charakterisierung der Sprecher. „Accordingly *ἠθοποιία* in its relation to the charakter of the speaker is the subject of this study". Tatsächlich behandelt er dann aber auch andere Typen außer den Sprechern, im ganzen folgende sieben: The patriotic man, the simple man, the clever man, the man of low birth, the immoral man, the young man, the women of Lysias. Für unsere Zwecke sind seine Feststellungen bedeutungslos.

gründet der Redner seine Ansprüche auf den Nachweis inniger Sympathiebeziehungen zu dem Verblichenen, mit denen natürlich Äußerungen der Feindschaft oder der Mißachtung auf der Gegenseite korrespondieren. Pyrrhos, um dessen Erbe es sich in Isaios III handelt, war offenbar nicht ein Muster bürgerlicher Wohlanständigkeit. Die Gegenpartei gründet ihre Ansprüche auf eine angebliche Ehe mit einer puella publica, aus der eine gewisse Phile entsprossen ist. Des Isaios Klient räumt ein (17), es komme ja an sich vor, daß junge Leute derartige Verbindungen aus Unverstand und zügelloser Lust sich selbst zum Schaden eingehen, er leugnet das *εἰκός*, auf das sich die Gegner in diesem Falle berufen mochten, nicht, daß aber für seinen Oheim eine derartige Annahme falsch ist, beweist er aus dem Verhalten der Jenseite nach der Technik *ἐξ ἁμαρτανομένων*.

Zwei Syzygien verflechten sich in der Art des Tisiasbeispiels im *ἀμάρτυρος* des Isokrates (5). Jedermann weiß, daß die redegewandten, aber armen Personen am meisten dazu neigen, sprachlich ungewandte, aber reiche Leute zu verdächtigen. Die beiden letzteren Prädikate kommen dem Nikias, die erstgenannten dem Euthynos zu. Ergo. *Κέρδους ἕνεκα* (6) sündigen die Menschen. Dieser Grundsatz des Cui bono spricht nun weit eher dafür, daß Euthynus, um den unrechtmäßigen Besitz zu behaupten, den Empfang leugnet, als daß der Kläger Nikias unbegründeterweise sich auf einen Prozeß von ganz unsicherem Ausgang einläßt. Die Antithese *φίλος—ἐχθρός* gibt zu folgender Analyse Anlaß (8 ff.): Ein ungerechter Kläger würde sich als Opfer aussuchen nicht einen Freund, ferner einen Reichen und einen, der keine Freunde hat und im Prozessieren nicht versiert ist. Nun ist Euthynus sein *ἀνεψιός*, persönlich arm, mit vielen befreundet, im öffentlichen Auftreten wohl erfahren. Der Kläger wäre, da er die Freiheit der Wahl hatte, auf jeden anderen eher verfallen. Der Betrüger aber war auf einen Freund angewiesen, der bei ihm seine Habe deponierte.

Dem Typus des jungen Mannes, wie ihn die charakterologischen Skizzen zeigen, entspricht es, wenn Apollodorus in seinem Prozeß gegen Nikostrates (Dem. LIII, 12) sagt: „*Ἀκούων ταῦτα καὶ δοκῶν οὐ ψεύδεσθαι ἀπεκρινάμην αὐτῷ, ἅπερ ἂν νέος τε ἄνθρωπος καὶ οἰκείως χρώμενος, οὐκ ἂν νομίσας ἀδικηθῆναι· ὅτι, ὦ N., καὶ ἐν τῷ πρὸ τοῦ σοι χρόνῳ φίλος ἦν ἀληθινός, καὶ νῦν ἐν ταῖς συμφοραῖς σου, καθ' ὅσον ἐγὼ ἠδυνάμην, βεβοήθηκα κτλ.*“ Stellen dieser Art, die in einem modernen Plaidoyer Befremden erregen müßten, lassen die Orientierung an jenem starren Rationalismus der Theorie erkennen.

**23.** Bei der so überaus schlüpfrigen Fassung des Begriffes hat es unter allen Umständen etwas Mißliches, Rednerstellen festzulegen, in denen ein zeitgenössischer Theoretiker ἦθος ῥητορικόν konstatiert hätte. Gleichwohl wäre ohne einen solchen Versuch unsere Darstellung des Sachverhalts unvollkommen. Da gilt es denn vor allem festzustellen, was damit gemeint sein kann, was nicht. Wir halten fest, daß es sich dabei handelt um einen rednerischen Prozeß der Stimmungsmache, daß aber diese Wirkung sich von der sonst nahe verwandten des πάθος dadurch unterscheidet, daß sie nicht mit einem jähen, isolierten Affekt operiert, sondern mit einer weniger unmittelbar in die Augen fallenden, gleichbleibenden psychischen Anlage, die nicht, wie das πάθος, den Hörer fortreißt, indem sie auf ihn überspringt, sondern die ihn, ohne daß er es recht merkt, an einer verwandten Seite packt. Wiewohl wir also auch hier im letzten Grund auf einen Charaktertypus stoßen, so liegt doch in diesem Falle die Verwendung eines solchen als des Ausgangspunkts eines analytischen Beweisverfahrens fern. Ebensowenig ist hier der Einsicht in den Sinn der theoretischen Grundansicht gedient mit der Vorstellung einer schriftstellerischen Persönlichkeitszeichnung schlechthin. Diese dem Modernen so naheliegende Fragestellung, die Ivo Bruns für das Gebiet der Antike angeregt hat, liegt als solche hier außerhalb unseres Gedankenkreises. Ebensowenig verträgt der Terminus eine Anwendung da, wo es sich um eine lebensvolle, farbenprächtige Erzählung handelt. Hier pflegt daneben auch der nicht minder leidige Terminus des Mimusartigen nicht zu fehlen, wiewohl die bloße stoffliche Identität, die man dann allenfalls in der gemeinsamen Schilderung kleiner Züge des Alltagslebens konstatieren könnte, wenig besagen will, eine Verwandtschaft in der Technik der Anwendung aber, die allein den Ausschlag gibt, teils bei dem Mangel an Material nicht zu kontrollieren ist, teils nicht einmal wahrscheinlich erscheint, wenn anders wir hier den Mechanismus eines älteren aristophanischen Lustspiels, das doch wohl das einzige, wirklich in Betracht kommende Material liefern kann, nach den Gesetzen seines Ablaufs befragen. Fernzuhalten ist schließlich alles das, was der Redner an moralischem Kredit seiner Persönlichkeit in die Verhandlung mitbringt und der von ihm vertretenen Sache zugute kommen läßt. Eine nur scheinbar fernliegende Parallele aus dem Leben der modernen Presse wird nicht ohne Nutzen sein. Man findet leicht, daß der Kampf der politischen Richtungen und die Debatte um kulturelle Strömungen zu einer Stimmungsmache mit Charaktertypen führt, die zwar zwischen den Zeilen, dafür aber

umso wirkungsvoller reden und auf die Sympathien verwandter Schichten rechnen dürfen. Wir nehmen eine konservativ gerichtete Zeitung zur Hand. In ihren Berichten und Ausführungen werden wir immanent — und dieser Gesichtspunkt ist nicht aus dem Auge zu verlieren — Charaktertypen aufgeboten sehen, die geeignet sind, lebendige Anteilnahme zu erwecken, den Bauer, der auf eigenem Boden treu den Sitten seiner Väter wohnt, den Mann von altem Schrot und Korn, der sich seines durch Arbeit erworbenen Besitzes freut, in gewissen Dingen aber, wie etwa denen, die den Herrgott angehen, nicht mit sich handeln läßt, den Soldaten, der seinem König folgt und seinen Schild sauber hält usw. Der Liberalismus führt andere Charaktere auf den Plan, mit denen wir gerade das Beengende der Tradition fühlen und von einem beglückenden Sieg des Menschengeistes und der gesunden Vernunft träumen, den Aufklärer, der auf Schritt und Tritt durch klerikale Vorurteile gehemmt wird, den lebensvollen Beamten, auf dem die Bureaukratie lastet, das erwerbende, emanzipierte Mädchen, den aufwärts strebenden Volksschullehrer, den Kaufmann, dessen Gesichtskreis über die ganze Erde hin reicht, den Techniker, der immer praktischere und modernere Verkehrsbedingungen schafft usw. Es ist in keinem der Fälle, die wir hier im Auge haben, davon die Rede, daß ein moralisches Soll, in einer Persönlichkeit verkörpert, achtunggebietend dem Leser gegenübertritt, sondern es wird stillschweigends an gewisse Dispositionen des Lesers appelliert. Somit ist, wenn vielleicht auch nicht bei jedem praktischen Beispiel, so doch theoretisch im allgemeinen eine scharfe Grenze zu ziehen wohl möglich. Die folgenden, den attischen Rednern entnommenen Beispiele mögen die Verwendung dieser Redewirkung veranschaulichen. Vergebens würde man wiederum nach einer verschiedenen Stellung der beiden Schulen diesem Kunstmittel gegenüber suchen.

Wir beginnen mit dem ἦθος des Armen. Der isokrateische Redner contra Lochitem (XX), der nicht ohne Grund die Einrede seines Gegners besorgt, der Kläger bausche über Gebühr den Fall auf und mache aus der Mücke einen Elefanten (5), weiß nicht nur die tätliche Beleidigung, die ihm widerfahren ist, durch eine kunstgerechte αὔξησις ins rechte Licht zu setzen, er appelliert auch an die Sympathie der Hörer durch seine Armut. Vergehen gegen das Eigentum (15 ff.) haben die Armen nicht zu fürchten, solche aber gegen den Leib sind allen Menschen gemeinsam. Eine Sühnung kommt im ersteren Fall nur den Reichen, im letzteren Fall aber allen zugute. Der Arme also, der gegen ὕβρις klagt, führt damit zugleich die Sache der Öffentlichkeit und der Richter

selbst. Dem Armen, so führt des Lysias Invalid aus (XXIV, 22 f.), hat die stiefmütterliche Tyche den Zutritt zu den Ehrenstellen verwehrt. Die Stadt aber, *ἡγουμένη κοινὰς εἶναι τὰς τύχας τοῖς ἅπασι καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν*, hat ihm zum Ausgleich wenigstens seine Pfennigrente zugebilligt. Nimmt man ihm auch noch diese, so ist er der Unseligste der Sterblichen.

Viel schwieriger als für den Armen ist es für den Reichen, gewisse, mit seiner eigenen Anlage korrespondierende Stimmungen im Hörer auszulösen. Da er ein Plus gegenüber dem Durchschnitt besitzt, so hat er von vornherein mit dem wider ihn streitenden *φθόνος* zu rechnen. Der Redner kann sich hier verschieden verhalten. Er kann zunächst seinem Gegner dieses Stimmungsmittel abschneiden, indem er nachweist, daß dieser gar nicht arm, sondern recht begütert ist. Diesen Weg schlägt Isaios V 35 ff., Demosthenes XXXVI 36 ff. ein. Bei Erbschaftsprozessen hat gewöhnlich der Sprecher selbst erhalten oder beansprucht, was kaum der Rede wert ist, der Gegner dagegen sich schon überreichlich gesättigt.[1]) Hypereides weist einen Versuch, gegen seinen Euxenippos wegen seines Reichtums bei den Richtern Stimmung zu machen, als nicht zur Sache gehörig zurück. Ferner weiß er nicht ungeschickt an die *μεγαλοψυχία* der Athener als an eine ihnen besonders eigentümliche Tugend zu appellieren, die nicht duldet, daß der Staat unrechten Nutzen zieht durch Expropriierung der Besitzenden, und sykophantische Bestrebungen dieser Art zuschanden werden läßt. Hat er so in dem Appell an die Noblesse ein zugkräftiges *κολακευτικόν* gefunden, so folgt gleich darauf eine zweite Interessenidentität mit dem Reichtum. Die Staatsraison liegt nicht in augenblicklichem Nutzen, der mit der Auflösung aller Rechtsgarantien erkauft wird. *Ὅταν γὰρ ᾖ φοβερὸν τὸ κτᾶσθαι καὶ φείδεσθαι, τίς βουλήσεται κινδυνεύειν* (Hyper. III 32 ff.).

Man sieht, das *ἦθος* des Reichen ist zunächst ein Odium, das eine Partei belastet und das man nach Möglichkeit fernzuhalten sucht. Von einem besonderen Ausweg, es in der Form der *δόξα ἐπιεικής* unschädlich zu machen, wird an anderer Stelle zu reden sein. Hier interessieren noch Versuche, die darauf gerichtet sind, aus der Not

---

1) So Isaios II, 27 ff. VIII, 2 *αἴτιον δὲ τοῦ ταῦτα ποιεῖν αὐτούς ἐστιν ἡ τούτων πλεονεξία, τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων ὧν Κίρων μὲν καταλέλοιπεν, οὗτοι δ' ἔχουσι βιασάμενοι καὶ κρατοῦσι· καὶ τολμῶσι ἅμα μὲν λέγειν ὡς οὐδὲν καταλέλοιπεν ἐκεῖνος, ἅμα δὲ ποιεῖσθαι τοῦ κλήρου τὴν ἀμφισβήτησιν.* XI, 37 ff. V 35 ff. Die Aufzählung der Pflichten des Erbschaftsantreters Dem. XLIII 56 dient demselben Zweck.

des Anwalts eine Tugend zu machen und gerade den *πλούσιος* dem Hörer sympathisch werden zu lassen. Es kann dies, wofür schon das aus Hypereides angezogene Beispiel lehrreich ist, nur dadurch geschehen, daß der Hörer von irgendeinem Punkt aus an seinem Wesen gemütlich mitinteressiert wird. Einen besonders schlimmen Stand hat in der öffentlichen Meinung, wie noch jetzt in bestimmten Kreisen, der Börsianer. Seine Erwerbsbedingungen entbehren gewisser liebenswürdiger, allgemein menschlicher Nebenvorstellungen, die andere Berufe ohne weiteres aufkommen lassen, dem naiven Menschen fehlt in diesem Falle die Überzeugung einer saueren Arbeit, deren Wahrnehmung ihn im übrigen auch mit dem sich dafür ergebenden Gewinn aussöhnt, da er sie dann dem vielleicht Bessergestellten als eine Art von Buße ankreidet. Dieses gemütliche Vorurteil steht dem Sprecher *πρὸς Πανταίνετον* entgegen (Dem. XXXVII, 52 ff.). *Μισοῦσιν Ἀθηναῖοι τοὺς δανείζοντας.* Da ist es denn interessant, zu beobachten, wie er die gefährliche Arbeit seines Erwerbs hervorhebt, um auch sich als einen dem Zufall unterworfenen, hart arbeitenden Menschen hinzustellen, wie er den erzielten Ertrag als gering erscheinen läßt, wie er seine Tätigkeit als eine der Gesellschaft nützliche hervorhebt, wie er sein Streben, das Erworbene zu schützen, als berechtigt betont.[1]) Phormion, der vom Sklaven zu großem Reichtum gelangt ist und nun gegen den Sohn seines eigenen Herrn prozessiert, durfte schwerlich von vornherein mit irgendwelchen Sympathien rechnen. Dieser ungünstigen Voreingenommenheit zu begegnen, führt Demosthenes (XXXVI, 43 f.) folgende Erwägung ein. Nicht vom Himmel herunter fallen dem Banquier die Gelder, er erbt sie auch oft, wofür gerade das Beispiel des Vaters des Gegners charakteristisch ist, nicht von seinem Vater. Auf der Börse ist vielmehr unverdrossener Fleiß und absolute Zuverlässigkeit die Grundlage des Erfolgs. Dieses *ἦθος* des Börsianers, der, fleißig und zuverlässig, der Gesamtheit in unzähligen Fällen zu Hilfe kommt, selbst ein *ἐργαζόμενος καὶ μετρίως ἐθέλων ζῆν*, wird auch im Epilog dem sykophantischen Eigennutz des Apollodoros entgegengehalten (57 ff.).

In der Rede gegen Timotheus (Dem. XLIX) war der Geldmann, dieses Mal Apollodoros selbst, in einer nicht minder üblen Lage. Dem wackeren, freilich von Schulden bedrängten und vom Schicksal

1) *ὅστις εἴργασται μὲν ὥσπερ ἐγὼ πλέων καὶ κινδυνεύων, εὐπορήσας δὲ μικρῶν, ἐδάνεισε ταῦτα καὶ χαρίσασθαι βουλόμενος καὶ μὴ λαθεῖν διαῤῥυὲν αὐτὸν τὸ ἀργύριον, τί τίς ἂν τοῦτον εἰς ἐκείνους* (die verhaßten Wucherer) *τιθείη; εἰ μὴ τοῦτο λέγεις ὡς ὃς ἂν σοὶ δανείσῃ, τοῦτον δημοσίᾳ μισεῖσθαι προσήκει.*

verfolgten Haudegen mochten die Herzen der Hörer ganz anders entgegenschlagen. Da weiß nun zunächst der Sprecher seinem Gegner alle Sympathien abzuschneiden, die ihm sein Stand verschaffen mochte, indem er sein militärisches Auftreten als das denkbar kläglichste und erfolgloseste schildert. An einer Stelle (13) werden die Hörer nicht ungeschickt als an seiner ganzen Misère persönlich beteiligt angerufen. Im übrigen erscheint der Verleiher auch hier als bereitwilliger Helfer (46), und der Epilog weiß in wirkungsvoller Weise den Kredit der Banken in das allgemeine Interesse zu ziehen, Leute aber vom Schlage seines Gegners als eben diesen und damit die Gesamtheit schädigend einzuführen.[1]) Die mißliche Lage des Geldverleihers, der sein sauer und mühsam erworbenes Gut nur im Vertrauen auf das Recht gegen die geringe Bürgschaft eines kleinen Scheines dem Borger überläßt, bildet den Gedanken einer Gnome, die den Eingang der Rede contra Dionysodorum bildet (Dem. LVI). Durch eine solche allgemeine Fassung der persönlichen Situation ist der Hörer sofort mit dem Redenden indentifiziert.

Das Thema der dritten lysianischen Rede wird durch einen Fall gebildet, der an die Grundlage des in Platos Phaidros mitgeteilten Erotikos erinnert, durch einen Streit zweier Liebhaber um einen Knaben. Das Bedenkliche des Falles sucht der Sprecher dadurch zu eliminieren, daß er den Charakter des *ἐρῶν* den Richtern dadurch sympathischer macht, daß er dieser Disposition einen allgemein menschlichen Hintergrund gibt durch den Hinweis (4), *ὅτι ἐπιθυμῆσαι μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις ἔνεστιν, οὗτος δὲ βέλτιστος ἂν εἴη καὶ σωφρονέστατος, ὅστις κοσμιώτατα τὰς συμφορὰς φέρειν δύναται.* Mit Bedacht ist zugleich darauf Rücksicht genommen, gerade dieses *ἦθος* dem Gegner abzuschneiden. Er hat sich im Verlaufe des ganzen Handels gerade seinem angeblichen Geliebten gegenüber in der rohesten Weise benommen (besonders 5, 12), sein ganzes Auftreten und seine im übrigen bewährte Persönlichkeit läßt ihn als alles andere als gerade einen Liebhaber erscheinen. *Θαυμάζω δὲ μάλιστα τούτου τῆς διανοίας. οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ μοι δοκεῖ εἶναι ἐρᾶν τε καὶ συκοφαντεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν εὐηθεστέρων, τὸ δὲ τῶν πανουργοτάτων.* Folgen weitere Ausführungen über seine Unverträglichkeit und Frechheit.

---

1) Vgl. 68 *ἡδέως δ' ἂν ἔγωγε πυθοίμην ὑμῶν εἰ ὀργίζεσθε τοῖς ἀνεσκευασμένοις τῶν τραπεζιτῶν. εἰ γὰρ ὀργίζοισθε δικαίως ὅτι ἀδικοῦσιν ὑμᾶς, πῶς οὐκ εἰκός ἐστι βοηθεῖν τοῖς μηδὲν ἀδικοῦσιν; καὶ μὴν διὰ τούτους τοὺς ἄνδρας αἱ τράπεζαι ἀνασκευάζονται, ὅταν ἀπορούμενοι μὲν δανείζωνται καὶ οἴωνται διὰ τὴν δόξαν πιστεύεσθαι δεῖν, εὐπορήσαντες δὲ μὴ ἀποδιδῶσιν ἀλλ' ἀποστερῶσιν.*

Was uns der Redner adversus Cononem (Dem. LIV) erzählt und über erlittene Unbill vorjammert, ist nicht danach angetan, uns für ihn einzunehmen. Wir nehmen sogar aus der Lektüre eine gewisse Sympathie für die Gegenseite mit und möchten lieber mit den ausgelassenen Gesellen desipere, als sapere mit dem verzärtelten, seine Ehrbarkeit beständig betonenden Biedermann, der die Rede hält. Wir stehen sehr wider Willen und Absicht des Sprechers im Banne des ἦθος des burschikosen jungen Mannes, das geltend zu machen die Gegenseite auch nicht unterließ. *Βούλομαι δὴ προειπεῖν ὑμῖν ἁγὼ πέπυσμαι λέγειν αὐτὸν παρεσκευάσθαι, ἀπὸ τῆς ὕβρεως καὶ τῶν πεπραγμένων τὸ πρᾶγμ' ἄγοντ' εἰς γέλωτα καὶ σκώμματ' ἐμβαλεῖν πειράσεσθαι καὶ ἐρεῖν ὡς εἰσὶν ἐν τῇ πόλει πολλοί, καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν υἱεῖς, οἳ παίζοντες οἷ' ἄνθρωποι νέοι σφίσιν αὐτοῖς ἐπωνυμίας πεποίηνται καὶ καλοῦσι τοὺς μὲν ἰθυφάλλους τοὺς δ' αὐτολη κύθους, ἐρῶσι δ' ἐκ τούτων ἑταιρῶν τινές, καὶ δὴ καὶ τὸν υἱὸν τὸν ἑαυτοῦ εἶναι τούτων ἕνα καὶ πολλάκις καὶ περὶ ἑταίρας καὶ εἰληφέναι καὶ δεδωκέναι πληγάς, καὶ ταῦτ' εἶναι νέων ἀνθρώπων. ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἀδελφοὺς παροίνους μέν τινας καὶ ὑβριστὰς κατασκευάσειν, ἀγνώμονας δὲ καὶ πικρούς* (14). Vergebens versucht der Geschädigte die mehr an vielleicht etwas rüpelhafte Studentenspäße erinnernden Exzesse und Flegeleien der Gegenpartei zu Haupt- und Staatsaktionen aufzubauschen. In der Tat freilich hatte der Hauptgegner eigentlich kein Recht, die Jugend als einen Freibrief vorzuzeigen. Der alte Sünder gedachte eben mit unter dieser Flagge freizukommen. Diesen schwachen Punkt auf der Gegenseite weiß sich denn auch der Sprecher zu nutze zu machen. Nachdem er nämlich versucht hat, das Gravierende seines Falles durch die Erwähnung des Geschreis der Weiber und der besorgten Fragen der Nachbarn uns näher zu bringen, fährt er folgendermaßen fort (21f.) *ὅλως δ', ὦ ἄνδρες δικασταί, δίκαιον μὲν οὐδενὶ δή που σκῆψιν οὐδεμίαν τοιαύτην οὐδ' ἄδειαν ὑπάρχειν παρ' ὑμῖν, δι' ἣν ὑβρίζειν ἐξέσται. εἰ δ' ἄρ' ἐστί τῳ, τοῖς δι' ἡλικίαν ἢ νεότητα τούτων τι πράττουσι, τούτοις ἀποκεῖσθαι προσήκει τὰς τοιαύτας καταφυγάς, κἀκείνοις οὐκ εἰς τὸ μὴ δοῦναι δίκην, ἀλλ' εἰς τὸ τῆς προσηκούσης ἐλάττω. ὅστις δ' ἐτῶν μέν ἐστι πλειόνων ἢ πεντήκοντα, παρὼν δὲ νεωτέροις ἀνθρώποις καὶ τούτοις υἱέσιν οὐχ ὅπως ἀπέτρεψεν ἢ διεκώλυσεν, ἀλλ' αὐτὸς ἡγεμὼν καὶ πρῶτος καὶ πάντων βδελυρώτατος γεγένηται, τίν' ἂν οὗτος ἀξίαν τῶν πεπραγμένων ὑπόσχοι δίκην; ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδ' ἀποθανόντ' οἴομαι.*

Die dankbarste Sphäre des ἦθος liegt in den verwandtschaft-

lichen Beziehungen und den daraus resultierenden Pietätsgefühlen der mannigfaltigsten Art. Das ἦθος des Vaters zum Kinde führt der Anonymus Graeven als einziges Beispiel seiner διάθεσις ψυχῆς ἐνεσκιρρωμένη καὶ δυσεξάλειπτος an im Gegensatz zu den πάθη des ἔλεος, der ὀργή, des φόβος, des μῖσος und der ἐπιθυμία (353, 12), und noch die pseudodionysische Techne hat die Rubrik γένος im Sinne von συγγένεια und dasselbe Beispiel bewahrt (380, 6). Wer etwas haben will, wird diesem seinem Bestreben das nahe liegende Odium nehmen, wenn er mit Mitteln dieser Art arbeitet. Der Sprecher gegen Eubulides (Dem. LVII) bittet in dem geschickten Epilog, ihm nicht das Recht zu nehmen, seine Mutter neben dem früh verstorbenen Vater beizusetzen. Der Sprecher contra Boeotum II macht einen ähnlichen Gedanken im Epilog geltend, wenn er bittet, ihm die Ausstattung seiner erwachsenen Tochter nicht unmöglich zu machen. Die Schilderung der mannigfachen Unannehmlichkeiten, die ihm wider alles Recht in seinem Amt begegnet sind, unterstützt Apollodorus contra Polyclem (Dem. L) durch den Hinweis auf die totkranke Mutter, die seine durch die leidigen Umtriebe verzögerte Ankunft sehnlichst wünscht, und durch den Bericht von der Krankheit seiner innigst geliebten Frau. *Τίνα με οἴεσθε ψυχὴν ἔχειν ἢ πόσα δάκρυα ἀφιέναι, τὰ μὲν ἐκλογιζόμενον περὶ τῶν παρόντων, τὰ δὲ καὶ ποθοῦντα ἰδεῖν παιδία καὶ γυναῖκα καὶ μητέρα, ἣν ἐγὼ οὐ πολλὰς ἐλπίδας εἶχον ζῶσαν καταλήψεσθαι; ὧν τί ἥδιόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, ἢ τοῦ ἕνεκ' ἄν τις εὔξαιτο τούτων στερηθεὶς ζῆν* (62); So darf eine Gnome am Anfang der Rede, die auf diesen menschlichen Beziehungen aufgebaut ist, auf Verständnis rechnen. „Das Schlimmste, das einem passieren kann, ist, wenn einer diejenigen, die er dem Namen nach Brüder nennen muß, in Wirklichkeit zu Feinden hat, die ihn auf jede Art und Weise schädigen und so zum Beschreiten des Klageweges nötigen“ (in Boeotum II).[1])

Nicht minder Erfolg verspricht hier ein direktes ausdrückliches Hineinbeziehen des Hörers. Der Gegner des Sprechers in Boeotum II beklagt sich über Zurücksetzung seitens seines jetzt verstorbenen Vaters und über Bevorzugung seines Nebenbuhlers. Der Sprecher macht daraus eine Verleumdung des eigenen Vaters und weiß dann das Register des ἦθος zu ziehen. *Ὑμεῖς δ' ὦ ἄνδρες δικασταί, μάλιστα μέν, ὥςπερ αὐτοὶ οὐκ ἂν ἀξιώσαιτε κακῶς ἀκούειν ὑπὸ τῶν*

---

1) Ähnlich die Gnome vom getreuen Nachbar am Anfang der Rede contra Calliclem (LV): Nichts ist leidiger, als einen Querulanten und Eigennützigen zum Nachbar zu haben, so wie mir das passiert ist.

*ὑμετέρων παίδων, οὕτω μηδὲ τούτῳ ἐπιτρέπετε περὶ τοῦ πατρὸς βλασφημεῖν* (45). Wie ihr im staatlichen Leben Zwistigkeiten, die durch eine Amnestie ihre Regelung erfahren habt, nicht wieder aufrührt, so werdet ihr auch jenem nicht erlauben, Dinge, die ihre Erledigung zu seinem größten Vorteil gefunden haben, nun nach dem Tode des Vaters gehässig aufzugreifen. Ja der Gegner beweist durch ein solches Verhalten, daß er nicht der rechtmäßige Sohn ist. *Οἱ μὲν γὰρ φύσει παῖδες ὄντες, κἂν πρὸς ζῶντας τοὺς πατέρας διενεχθῶσιν, ἀλλ' οὖν τελευτήσαντας αὐτοὺς ἐπαινοῦσιν, οἱ δὲ νομιζόμενοι μὲν υἱεῖς, μὴ ὄντες δὲ γένει ἐξ ἐκείνων, ῥᾳδίως μὲν αὐτοῖς διαφέρονται ζῶσιν, οὐδὲν δὲ φροντίζουσι περὶ τεθνεώτων αὐτῶν βλασφημοῦντες* (47). *Κἀγὼ μὲν διὰ τὴν τούτων μητέρα τὰ δύο μέρη τῆς οὐσίας ἀδίκως ἀφαιρεθεὶς ὅμως ὑμᾶς αἰσχύνομαι λέγειν περὶ ἐκείνης τι φλαῦρον.* Er selbst ehrt eben die von seinem verstorbenen Vater geliebte Frau trotz ihrer Intriguen gegen ihn. In lebendigen Farben malt der Redner in Neaeram (LIX, 110 ff.) das Zwiegespräch aus zwischen den heimkehrenden Richtern, die eine Neaera freigesprochen und damit die Grenze zwischen Matrone und Courtisane völlig verwischt haben, und ihren Frauen, Müttern und Töchtern. Deren Existenz ist an die Wahrung dieser Grenzlinie gebunden.

Bekannt ist das Streben der Redner, sich des bei einem Prozeß gegen Verwandte entstehenden Odiums irgendwie zu entledigen.

Wohl den breitesten Tummelplatz erhält dieses Verwandtschaftsethos in den Erbschaftsprozessen. Die rührende Sorgfalt, die alle Parteien darauf verwenden, daß das Haus des Erblassers nur ja nicht ausstirbt, wirkt umso widerlicher, je mehr das Manöver zutage tritt.[1]) Am geschicktesten und wirkungsvollsten scheint hier Isaios zu sein. Unter dem Eindruck seiner zweiten Rede könnte man fast glauben, dem Gegner schwebe kein anderes Ziel vor Augen, als seinen Bruder Menekles der Nachkommenschaft und der Fortdauer seines Hauses zu berauben, während der Sprecher sein Leben in den Dienst dieser Aufgabe gestellt hat durch seine erfolgte Adoption. Während der Gegner selbst Kinder hat, verargt er seinem Bruder dieses Glück in der schmählichsten Weise, und eine sehr breit angelegte Tirade belehrt uns über den tiefen Sinn der Adoption bei allen Menschen, Hellenen und Barbaren. Hinweise auf die Pflege im Alter, auf die damit gewährleistete Bestattung und Erfüllung aller *νομιζόμενα* sind in diesem Zusammenhang stereotype Ingredienzen (23 ff.). Die Erfüllung dieser

1) So besonders in Dem. XLIII. Vgl. besonders 11 und 60f.

Kindespflichten ist natürlich von dem jeweiligen Sprecher ebenso ernst genommen, wie von dem Gegner vernachlässigt worden. Freilich wird uns die Sache doch zu toll, wenn, wie in II, 21, der Sprecher die Frage aufwirft, warum der Erblasser ihn selbst und nicht einenSohn des Gegners, des Bruders des Verstorbenen, adoptiert habe, und sie mit der Auskunft beantwortet, daß dann ja das Haus des Nebenbuhlers kinderlos geworden wäre, was jener doch wohl selbst nicht gewünscht hätte.

Isaios ist auch der Klassiker des ἦθος in der narratio, indem er uns weit mehr als Antiphon[1]) oder Lysias stimmungsmäßig an den berichteten Daten mitinteressiert. Das dabei verwendete ἦθος ist, wie es seinen speziellen Zwecken angemessen ist, das des pietätvollen Verwandten, das des Gatten zur Gattin, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freund usw. Wir werden unvermerkt durch die Art der Erzählung in eine gemütliche Atmosphäre einbezogen, in der alle auftretenden Personen wie etwa Figuren aus dem Buch Ruth oder der Genesis agieren und reden. Dabei kann durch die naiv-selbstverständliche Besprechung und Berücksichtigung natürlicher Dinge und Interessen der Eindruck des Süßlichen auch nicht von ferne aufkommen. „Unser Vater Eponymos aus Acharnae, ihr Männer, war ein vertrauter Freund des Menekles und verkehrte mit ihm, ganz wie wenn er zur Familie gehörte. Er hatte aber vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter. Als nun unser Vater gestorben war und unsere ältere Schwester in die Jahre dafür gekommen war, da gaben wir sie dem Leukolophos zur Frau und gaben ihr als Mitgift zwanzig Minen mit. Es mochten von dieser Zeit ab etwa drei oder vier Jahre vergangen sein, da war auch unsere jüngere Schwester soweit herangewachsen, daß sie an einen Mann denken konnte, dem Menekles aber starb seine erste Frau. Nachdem er nun ihr alle Ehren, wie sich's gehört, erwiesen hatte, bat er uns um die Hand unserer Schwester und gedachte dabei der Freundschaft zwischen unserem Vater und ihm und wie er mit uns immer gestanden habe. Und wir gaben sie ihm, wo sie doch auch unser Vater niemandem lieber gegeben hätte als gerade ihm, nicht ohne Mitgift, wie der da bei jeder Gelegenheit behauptet, sondern genau mit derselben Mitgift, die wir auch unserer älteren Schwester mitgegeben hatten. So kam es, daß wir, die wir schon früher mit ihm befreundet waren, nun ihn

1) Bezeichnend ist für diesen, daß er in der Erzählung der Rede gegen die Stiefmutter nebensächliche Züge durch ihr *εἰκός* dem Hörer glaublich machen und damit zugleich den Kredit der ganzen Erzählung erhöhen will. 17 *καὶ ἐπειδὴ ἦσαν ἐν τῷ Πειραιεῖ, οἷον εἰκός, ἔθυεν.* 18 *ἐπειδὴ γὰρ ἐδεδειπνήκεσαν, οἷον εἰκός . . . σπονδάς τε ἐποιοῦντο καὶ λιβανωτὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐπετίθεσαν.*

ganz zur Familie rechneten. Und dafür, daß Menekles 20 Minen mit unserer Schwester als Mitgift erhalten hat, dafür will ich euch zunächst ein Zeugnis beibringen.

Nachdem wir so unsere Schwestern verheiratet hatten und selbst in den Jahren waren, zogen wir zu Felde und waren mit Iphikrates in Thrakien. Als wir aber glaubten, unsere Schuldigkeit getan zu haben, und uns ein Stück Geld zurückgelegt hatten, da kamen wir wieder hierher zurück. Da fanden wir unsere ältere Schwester wieder mit zwei Kindern, die jüngere aber, die Frau des Menekles, hatte keine Kinder. Der kam im zweiten oder dritten Monat danach zu uns, sagte uns viel Gutes und Schönes über unsere Schwester, meinte aber, sein Alter und seine Kinderlosigkeit schaffe ihm ein peinliches öffentliches Aufsehen. Er wolle aber, das waren seine Worte, nicht, daß jene für ihre Tüchtigkeit einen so üblen Lohn ernte und kinderlos mit ihm altere. Es ist genug, so sagte er, daß ich selbst mein Unglück trage. Aus diesen Worten sah man, wie er sie gerade aus Liebe von sich wies. Denn wer jemanden haßt, der bittet nicht für ihn. So bat er uns also, ihm diesen Gefallen zu tun, und sie mit ihrer Einwilligung an einen anderen zu verheiraten, und wir forderten ihn auf, sie selbst dazu zu überreden. Denn was sie selbst will, so sagten wir, das wollen auch wir tun. Und jene wollte zunächst, als er mit ihr davon sprach, gar nichts davon hören. Mit der Zeit aber ließ sie sich mit genauer Not dazu bringen. Da verheirateten wir sie an Eleios aus Sphettos, Menekles aber gab ihr ihre Mitgift wieder zurück, da er einen Anteil hatte aus dem Mietzins des Hauses der Söhne des Nikias, und die Kleider, die sie hatte, als sie zu ihm kam, und ihren Schmuck, alles das gab er ihr zurück. Danach verstrich eine gewisse Zeit, und Menekles gedachte, wie er nicht kinderlos sein würde, sondern wie er jemanden hätte, der ihn in seinen alten Lebenstagen pflegen, ihn nach seinem Tode bestatten und ihm alle gebührenden Ehren in der Zeit danach erweisen würde. Sein Bruder aber hatte nur einen einzigen Sohn. Da dachte er, es sei nicht recht von ihm, ihn seiner männlichen Nachkommen zu berauben und sich selbst seinen einzigen Sohn als Adoptivkind geben zu lassen. Er fand aber niemanden sonst, der besser mit ihm stünde, als uns. Da sprach er mit uns und sagte, da nun einmal das Schicksal ihm versagt habe, von unserer Schwester Kinder zu bekommen, so täte es ihm wohl, wenn er sich aus demselben Haus, aus dem er, wenn es nach seinen Wünschen gegangen wäre, einen wirklichen Sohn erhalten hätte, nun sich einen Pflegesohn holen könne. „Ich will also“, so sagte er, „den einen von

euch, der Lust dazu hat, adoptieren". Und mein Bruder dankte ihm für seine Worte, daß er vor allen anderen gerade an ihn und seinen Bruder gedacht hätte. Er meinte auch, daß bei seinen Jahren und seiner Verlassenheit jemand not tue, der ihn pflegen und bei ihm sein könnte. „Ich aber muß", sagte er, „oft, wie du weißt, auswärts sein. Wenn du aber meinen Bruder da" — und damit deutete er auf mich — „an Sohnesstatt annehmen willst, so kann er für alles, was dich und mich angeht, Sorge tragen". Da sagte Menekles, es sei gut so, wie er es meine, und so kam es, daß er mich zu seinem Sohne machte." Nicht selten kann gerade in Hinsicht auf das ἦθος der Wirksamkeit der rednerischen Erzählung dadurch nachgeholfen werden, daß die Personen in direkter Rede miteinander reden.[1]) Dabei kann am unmittelbarsten das zutage treten, was wir im theoretischen Teil als stilistische Seite des Ethos erörtert haben, indem nämlich die Personen so reden, wie es gerade ihrem Charakter entspricht und damit eine bestimmte Wirkung auf den Hörer erzielen. Hierfür mag eine kleine Stelle in des Lysias vierter Rede zum Belege dienen. Der Sprecher zeichnet den Gegner als einen Silbenstecher, der vergebens versucht, durch die Maschen, die die sprachliche Fassung des Gesetzes läßt, zu entschlüpfen, zugleich als einen erbärmlichen Feigling. Von ihm abgehoben ist der wackere Dionysios, der mit einer Klage gegen den Laffen unlängst einen Mißerfolg erzielt hat. Der tapfere Mann, der sich in manchem Strauß vortrefflich gehalten hat, verläßt zähneknirschend das Gericht und sagt, *ὅτι δυστυχεστάτην ἐκείνην εἴημεν στρατείαν ἐστρατευμένοι, ἐν ᾗ πολλοὶ μὲν ἡμῶν ἀπέθανον, οἱ δὲ σώσαντες τὰ ὅπλα ὑπὸ τῶν ἀποβαλόντων ψευδομαρτυριῶν ἑαλώκασι, κρεῖττον δὲ ἦν αὐτῷ τότε ἀποθανεῖν ἢ οἴκαδ' ἐλθόντι τοιαύτῃ τύχῃ χρῆσθαι* (25). Die geläufige Bezeichnung der Gerichtsverhandlung als eines *ἀγών* mit einem *διώκων* und einem *φεύγων* (31) gab dem Haudegen seine Worte an die Hand, die seinen Mißerfolg bei Gericht als eine kränkende Schlappe hinstellen.

**24.** Die psychologischen Bedingungen für die Wirksamkeit dieses rhetorischen ἦθος sind genau entgegengesetzt denen, die für die Geltendmachung der *δόξα ἐπιεικής* in Betracht kommen. Dort beruhten sie darauf, daß der Redner seine Sache durch die Kunst der Darstellung vollkommen in das eigene Empfinden des Hörers einzeichnet. Hier hebt er sich bewußt aus der Masse heraus und fordert auf Grund seiner Leistungen und seiner bewährten Gesinnung Achtung

1) So auch Dem. LII, 5 ff., LIII, 4 ff.

für seine Person und Entgegenkommen für seine Sache. Aus derselben Quelle her sucht man den Kredit des Gegners herabzusetzen in der Form der διαβολή, die das genaue Gegenstück der eigenen δόξα ἐπιεικής ist.

Beachtenswert ist für beide die Berücksichtigung des γένος. Der Sprecher wird womöglich auch von seinem Vater und seinen Vorfahren Rühmliches und Lobenswertes berichten.[1]) Die eigentümliche Ethik, die im zweiten Anhang der anaximeneischen Techne gegeben wird (101 ff.), stellt in der Form eine überaus gekünstelte Übertragung der früher gegebenen Realienkunde des Redners (19 ff.) auf sein Privatleben dar. Ihr Endzweck ist aber, ihn zu einem Menschen zu machen, der eine δόξα ἐπιεικής erwirbt und damit ein wertvolles Element für den Überredungsprozeß mitbringt. Indem diese dann der Redner wirklich auch in seinen Worten geltend macht, entsteht jenes äußerliche und unorganische Glied, das Aristoteles mißbilligte und durch sein ἦθος τοῦ λέγοντος zu veredeln hoffte. Der Redner berichtet, daß er seine Steuern stets richtig bezahlt, Trierarchien, Liturgien, Choregien in großer Zahl übernommen hat, niemals vor Gericht verurteilt worden ist, daß er zahlreiche Gefahren für den Staat bestanden hat, zumal als Soldat zu Wasser und zu Lande.[2]) Als Kuriosum mag in diesem Zusammenhang auch ein mit Noblesse betriebener Pferdesport erwähnt werden, der nicht selten das Prestige des Sprechers oder seines Vaters erhöht.[3]) Wir werden später sehen, daß es im wesentlichen dieselben Gesichtspunkte sind, die bei der διαβολή als Instanzen gegen den Gegner verwendet werden. Daher finden wir häufig auch die eigene δόξα direkt neben die διαβολή des Gegners gestellt. In der δόξα gewinnt man ferner ein Mittel, das dem Reichtum anhaftende ungünstige Odium unschädlich zu machen, indem man aufweist, in wie gemeinnütziger und nobler Weise man ihn verwendet hat.[4]) Umgekehrt kann man dem Gegner diesen Weg abschneiden, indem man auf seinen Reichtum aufmerksam macht und gleich nachweist, daß keine der zur δόξα führenden Verwendungs-

---

1) Lys. XIX, 56 ff. Dem. XLV, 85; LIV, 44. Lys. III, 47; X, 28; XVI, 20; XVIII, 21.

2) Lys. III, 47; VII, 31; VII, 41; XVI, 12 ff.; XXI, 23 f.; XXV, 12. Die Ausstattung der Schwestern überdies noch Isaios X, 25. Vgl. auch Bruns, Lit. Portr. 430 ff.

3) Isokr. XVI, 33 ἱπποτροφεῖν δ' ἐπιχειρήσας ὃ τῶν εὐδαιμονεστάτων ἔργον ἐστί, φαῦλος δ' οὐδεὶς ἂν ποιήσειεν. Lys. XIX, 63. Hyper. II, 16. Der Hinweis darauf dem Gegner verdorben Dem. XLII, 24.

4) Vgl. Isaios VI, 61.

möglichkeiten hier angeführt werden kann. Diesen Weg betritt Isaios V, 35 ff. Dikaiogenes ist weder arm noch auf Grund seines Reichtums ein Wohltäter der Stadt. *Ἅμα δὲ καὶ πλούσιον καὶ πονηρότατον αὐτὸν ὄντα ἄνθρωπον ἀποδείξω καὶ εἰς τοὺς προσήκοντας καὶ εἰς τοὺς φίλους.* Damit ist, wie später sich herausstellen wird, ein Schema der *διαβολή* vorgezeichnet. Als Chorege, was er nur gezwungen war, hat er erbärmlich abgeschnitten, Trierarch war er überhaupt nicht, seine Beiträge zu den öffentlichen Kosten blieben entweder aus oder waren so knickerig wie möglich, Verwandte und Freunde hat er geschädigt und betrogen. Wenn er sich also über Armut beklagt, so muß er seine Habe in der schändlichsten Weise verpraßt haben. Für Pferdesport hat er niemals Aufwendungen gemacht, Gefangene hat er nicht losgekauft, Soldat ist er niemals gewesen. Allerdings durfte er sich auf sein *γένος* berufen, das auf die Tyrannenmörder führte, *ἐγὼ δ' ἐκείνους μὲν ἐπαινῶ, σοὶ δὲ οὐδὲν ἡγοῦμαι τῆς ἐκείνων ἀρετῆς μετεῖναι. πρῶτον μὲν γὰρ εἵλου ἀντὶ τῆς ἐκείνων δόξης τὴν ἡμετέραν οὐσίαν κτήσασθαι, καὶ ἐβουλήθης μᾶλλον Δικαιογένους καλεῖσθαι υὸς ἢ Ἁρμοδίου, ὑπεριδὼν μὲν τὴν ἐν Πρυτανείῳ σίτησιν, καταφρονήσας δὲ προεδριῶν καὶ ἀτελειῶν, ἃ τοῖς ἐξ ἐκείνων γεγονόσι δέδοται. ἔτι δὲ [ὁ Ἀριστογείτων ἐκεῖνος καὶ Ἁρμόδιος οὐ διὰ τὸ γένος ἐτιμήθησαν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀνδραγαθίαν ἧς σοι οὐδὲν μέτεστιν, ὦ Δικαιόγενες.* Mit dieser Stelle und dem ihr zugrunde liegenden Schema der Invektive sind wir bereits in das Stoffgebiet unseres nächsten Paragraphen eingetreten.[1])

**25.** Über das Gegenstück der *δόξα ἐπιεικής*, die *διαβολή*, die der eigenen Sache aufzuhelfen sucht, indem sie außerhalb des debattierten Falles gelegene belastende Daten aus dem Leben und der Persönlichkeit des Gegner heranzieht und so das Urteil zu seinen Ungunsten zu beeinflussen sucht, sind wir theoretisch nur unvollkommen unterrichtet.

Das *διαβάλλειν* war von Thrasymachos nach Platos Phaidros in die Techne als Gegenstand der Belehrung eingeführt worden, zugleich das *ἀπολύεσθαι τὰς διαβολάς*, das Parieren der von dem Gegner vorgebrachten diskreditierenden Angaben. Die gorgianische Musterrede des Palamedes stellt dementsprechend vor die wirklich ausgeführte *δόξα* des Sprechers die Markierung dieses entsprechenden Redebestandteils, ohne eine wirkliche Ausarbeitung zu bieten: *Ἀντικατηγορῆσαι*

1) Für das Verhalten des Redners gegenüber einer unbestreitbaren *δόξα ἐπιεικής* auf der Gegenseite ist bezeichnend Dem. LII, 1 ff.

δέ σου πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ παλαιὰ καὶ νέα προσόντα δυνάμενος οὐ βούλομαι. βούλομαι γὰρ οὐ τοῖς σοῖς κακοῖς ἀλλὰ τοῖς ἐμοῖς ἀγαθοῖς ἀποφεύγειν τὴν αἰτίαν ταύτην. πρὸς μὲν οὖν σὲ ταῦτα (27). Über die Dinge, die hier als προσόντα gelten, unterrichtet auch Anaximenes nur sehr obenhin. Bei der Besprechung des Prooimion im κατηγορικόν und ἀπολογητικόν empfiehlt er unter der Rubrik der εὔνοια: δεῖ δὲ . . . τὸν ἐναντίον κακολογεῖν ἐκ τούτων, ἐφ' οἷς οἱ ἀκούοντες ὀργιοῦνται, ταῦτα δέ ἐστι μισόπολιν, μισόφιλον, ἀχάριστον, ἀνελεήμονα τὰ τοιαῦτα (85, 23 ff.). Bei der Besprechung der προκαταλήψεις in demselben Genus finden sich Regeln des Parierens für den Fall (93, 13 ff.), ἐὰν διαβάλλωσιν ἡμᾶς, ὡς γεγραμμένους λόγους λέγομεν ἢ λέγειν μελετῶμεν κτλ. Im übrigen aber hat der Terminus διαβολή bei Anaximenes einen weiteren Umfang und schließt alle Instanzen in sich, die sich überhaupt dem Sprecher bei seinem Auftreten entgegenstellen. Außerdem sind die Winke für das ἀπολύεσθαι bei Anaximenes und Aristoteles so allgemein methodisch und formal gehalten, daß auch aus ihnen nichts für unseren Zweck zu gewinnen ist. Wir dürfen also billig bezweifeln, daß die Theorie sich zu einer Einzelbearbeitung der Schmähung herbeiließ, und sind jedenfalls in dieser Hinsicht, abgesehen von dem anaximeneischen Schema des κακολογεῖν 79 ff., ganz auf das praktische Material angewiesen.

Dabei zeigt sich nun zunächst, daß die von Aristoteles im Ernst und von den praktischen Rednern wenigstens gelegentlich in koketter Pose beklagte Bescheltung des Gegners von Anfang an bestanden und, wenn das erhaltene Beobachtungsmaterial diesen Schluß zuläßt, im Laufe der Zeit sich progressiv gesteigert hat. Es zeigt sich zweitens, daß dieser Brauch an ganz bestimmten Topoi der Bescheltung sich ständig orientierte, die als solche nicht an die Theorie der Rede gebunden sind, vielmehr auf einen weiteren kultur- und literarhistorischen Zusammenhang weisen. Ein gewisser Parallelismus mit der δόξα und dem Enkomion ist darin zu sehen, daß diese Topik ausgeht von dem γένος des Gegners und sein Verhalten als παῖς, besonders aber seine ἐπιτηδεύματα (Anax. 80, 16; 98, 18) berücksichtigt, wie denn auch das κακολογεῖν bei Anaximenes als unter dem ἐγκωμιάζειν erledigt gilt. Schon Antiphons Sprecher, der sich gegen die Beschuldigung des Mordes an Herodes verantwortet, hat sich damit auseinanderzusetzen, daß seine Gegner seinen Vater als einen μισόπολις und außerdem noch ἰδίᾳ bescholten haben (74—80). Als ein μισόπολις wurde auch der Sprecher im Prozesse über den Chorknaben von seinen Gegnern hingestellt, was er als nicht zur Sache gehörig zurückweist

und später zu widerlegen verspricht.[1]) Nur aus jener prinzipiellen Möglichkeit, die *διαβολή* des Vaters in die Rede gegen den Sohn einzulegen, versteht sich die Erscheinung eines solchen Pasquills gegen Alkibiades, wie es die 14. Rede der lysianischen Sammlung darstellt, wo eine verhältnismäßige Bagatellsache, das Dienen des jungen Alkibiades bei den Reitern statt bei den Hopliten, zum Anlaß einer Schmährede auf den Vater genommen wird.

Die wesentlichsten Gesichtspunkte dieser rednerischen Schmähtopik dürften auf Grund des vorhandenen Materials in Folgendem zu suchen sein:

1. Der Vater des Gegners und er selbst sind Sklaven. *Δοῦλος καὶ ἐκ δόλου* ist der Agoratos der Rede XIII bei Lysias (18 und 64), ein *δημόσιος* war der Vater des Nikomachos, ist er selbst, freilich *ἐκ δούλου πολίτης γενόμενος* (XXX, 2, 5, 27), ein Sklave ist Pankleon (XIII, 7, 9). Die geringe substanzielle Bewährung des Vorwurfs ist in keinem der drei Fälle zu verkennen. Eine ausführliche Ausbeutung dieses Schmähungsmotivs weist des Demosthenes erste Rede gegen Stephanus (XLV) auf. Phormio, für den dieser ein angeblich falsches Zeugnis abgelegt hatte, ist Sklave (27), der ihm zukommende Aufenthaltsort das Pistrinum (33), er hat dieselbe Frau geheiratet, des Sprechers Mutter nämlich, die bei seinem Kauf die *καταχύσματα* streute und bleibt in alle Ewigkeit das, was er war, ein Sklave, denn nicht auf den Namen *Σύρος* oder *Μάνης* kommt es an, sondern auf den Tatbestand (71 ff.). Derselbe Demosthenes pariert als Advokat des Phormion denselben gegnerischen Anwurf mit dem im Wechslergewerbe nicht auffallenden Usus des Einheiratens der Sklaven, besonders auch mit dem Hinweis, daß gerade auch der Vater des Gegners auf dieselbe Weise aus einem Sklaven ein freier *τραπεζίτης* dank seinem Herrn geworden sei (XXXVI, 41 ff.). Außer in der Rede gegen Neaera weiß Demosthenes noch diesen Topos gegen seinen Gegner Aischines zu wenden. Sein Vater, der in der Rede von der Truggesandtschaft noch als Schulmeister erscheint (XIX, 249 und 281), ist in der Kranzrede zu dem Sklaven eines Schulmeisters herabgesunken, aus dem *'Ατρόμητος* ist ein *Τρόμης* ge-

---

1) Eine solche Ausführung fehlt. Man darf vielleicht an die Thorie vom *ἄπιστον* erinnern (so z. B. Anax. 73, 2 ff.), wo es erlaubt war, *ἐπιπλέξαντα αὐτὰ τῷ τῆς παραλείψεως σχήματι ὑπερβάλλεσθαι καὶ προιόντος τοῦ λόγου ἐπιδείξειν ἀληθῆ ὑπισχνεῖσθαι προφασισάμενον, ὅτι τὰ προειρημένα πρῶτον βούλει ἀποδεῖξαι ἀληθῆ ὄντα καὶ δίκαια ἤ τι τῶν τοιούτων.* So mag auch hier nur ein rednerischer Kniff vorliegen und die Annahme einer Verderbnis der Überlieferung ist unnötig.

worden, *χοίνικας παχείας ἔχων καὶ ξύλον* (129). Über Aristogeiton vgl. XXV, 78, aus Isaios vgl. VI, 49.

2. Eng verwandt ist damit der Vorwurf der nichtgriechischen Herkunft, des barbarischen Einschlags. Phormio ist *βάρβαρος* und *σολοικίζει τῇ φωνῇ* (XLV, 30, 73, 81). Dem Vater des Euxitheos machen die *διαβάλλοντες* das *ξενίζειν* zum Vorwurf (LVII, 18). Des Demosthenes Mutter ist eine Skythin (Aesch. *Παραπρ.* 78, Ctesiph. 171 ff.), dieser selbst also ein *βάρβαρος ἑλληνίζων τῇ φωνῇ* (ibidem). Vgl. dazu auch Deinarchos I, 15 und 95.

Midias ist durch *ἀπόρρητοι γοναί* und Unterschiebung in den Staatsverband eingeschlichen mit seinem *βάρβαρον τῆς φύσεως*.

3. Jedes Gewerbe schlechthin bedeutet einen Defekt an Noblesse, so etwa das des Schulmeisters, des *τραπεζίτης*, des *κῆρυξ*.[1]) Verächtlich redet Aischines von der Wichtigtuerei des *νόθος υἱὸς τοῦ μαχαιροποιοῦ* (*Παραπρ.* 93). Umsomehr schändet dieser Vorwurf eine Frau. Der Mutter des Euxitheos werfen die Gegner vor, daß sie als *ταινιόπωλις* auf dem Markte gesessen habe (LVII, 30 ff.). Dabei ist es bezeichnend dafür, wie typisch gerade eine solche Bescheltung als Dame der Halle und Fischweib war, daß wir bei dieser Gelegenheit hören, daß unter das Gesetz über Verbalinjurien (*κακηγορία*) fiel ὁ *τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὀνειδίζων τινι.* Außerdem wird die Mutter des Euxitheos noch geschmäht, weil sie ehedem Amme war (35). Das stärkste Register zieht derjenige, der die Mutter des Gegners als Hure bezeichnet, wie das Demosthenes dem Aischines gegenüber tut, wo überdies noch die Angabe begegnet, daß sie eine Veranstalterin von Winkelmysterien von verdächtigem Charakter gewesen sei (Kranzrede XVIII, 130 und 259 ff., de falsa legatione 199, 249 und 281). Bei diesen Mysterien hat Aischines selbst ministriert (ibidem), später war er Schreiber (Kranzrede XVIII, 127 *ὄλεθρος γραμματεύς*, 209 *γραμματοκύφων.* und 261, de falsa legatione 200), schließlich ein Schauspieler dritten Grades[2]) (Kranzrede 129, 139 *ἰαμβειοφάγος*, 180, 242 *αὐτοτραγικὸς*

---

1) Adv. Leocharem (XLIV) 4: *ὁ δὲ πατὴρ οὗτος* [des Sprechers] (*εἰρήσεται γὰρ*) *ἅμα τῆς πενίας, ὡς ὑμεῖς πάντες ἴστε, καὶ τοῦ ἰδιώτης εἶναι φανερὰς ἔχων τὰς μαρτυρίας ἀγωνίζεται. διατελεῖ γὰρ ἐν Πειραιεῖ κηρύττων, τοῦτο δ' ἐστὶν οὐ μόνον ἀπορίας ἀνθρωπίνης τεκμήριον ἀλλὰ καὶ ἀσχολίας τῆς ἐπὶ τὸ πραγματεύεσθαι. ἀνάγκη γὰρ ἡμερεύειν ἐν τῇ ἀγορᾷ τὸν τοιοῦτον.*

2) Vgl. dazu die Ausführung von Kelley Rees, The rule of three actors in the classical greec drama, Diss. Chicago 1908, 34 ff. Der Terminus *πρωταγωνιστής* geht in dieser Zeit nicht auf die tertiae partes des Dramas. Aischines, der ja gerade nach D. wichtige Rollen spielte, wird damit als ein Schmieren-

πίθηκος, ἀρουραῖος Οἰνόμαος, 262 ἐτριταγωνίστεις, de falsa legatione 200, 247 und 337). Die Brüder des Aischines malen Alabasterbüchschen und Trommeln (d. f. l. XIX, 237).

4. Diebstahl und Ähnliches. Aischines ist Obstdieb (Kranzrede 262), ein Bruder des Agoratos der 13. lysianischen Rede ist λωποδύτης (68), τοιχώρυχοι sind die in der demosthenischen Rede gegen Konon angegriffenen Spießgesellen (LIV, 37). Über Frauenmißhandlung vgl. Dem. d. f. l. 192 ff.; über Freiheitsberaubung (And.) IV, 17.

5. Einen überaus breiten Raum nehmen in dem Stoffgebiet der διαβολή sexuelle Dinge ein. Hier macht oft der Redner von der von Anaximenes empfohlenen Reserve des Ausdrucks Gebrauch: φυλάττου τὰς αἰσχρὰς πράξεις μὴ αἰσχροῖς ὀνόμασι λέγειν, ἵνα μὴ διαβάλῃς τὸ ἦθος, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα αἰνιγματωδῶς ἑρμηνεύειν καὶ ἑτέρων πραγμάτων ὀνόμασι χρωμένους δηλοῦν τὸ πρᾶγμα (84, 13 ff.). Der lysianische Agoratos ist ein Verführer freier Bürgerfrauen und Ehebrecher (XIII, 66), was Nikomachos in seiner Jugend getan hat, will Lysias mit dem Mantel des Schweigens decken (XXX, 2). Aus diesen Dingen zieht die Invektive gegen Alkibiades senior und iunior ihre Nahrung. Von dem Jüngeren wird Hetärenumgang (XIV, 25), Selbstprostitution (26 ff.) und Inzest (28) berichtet, beide, so heißt es 41, ἡταιρήκασιν, ἀδελφαῖς συγγεγόνασι. Auch die unter dem Namen des Andokides gehende Alkibiadesinvektive berichtet von μοιχεία καὶ γυναικῶν ἀλλοτρίων ἁρπαγή (10) und Hetärenumgang in der Ehe (14). Eine besondere Pointe enthält die lysianische Schmähung des Sokratikers Aischines, der (Athen. XIII p. 611 f.) eine Alte von 70 Jahren liebte, ἧς ῥᾷον τοὺς ὀδόντας ἀριθμῆσαι ἢ τῆς χειρὸς τοὺς δακτύλους, und auch die dem Aischines nachgesagte Freundschaft mit den γραΐδια (Kranzrede 260) wird bei den Zuhörern die beabsichtigte komische Wirkung nicht verfehlt haben. In dem Prozeß Apollodorus contra Phormion wird Apollodor des Hetärenumgangs in der Ehe beschuldigt (XXXVI, 45), Phormio der Verführung freier Bürgerinnen (XLV, 79), verschleiert sogar der der Mutter des Sprechers Apollodorus selbst (XLV, 84). Insbesondere ist die Mysterienrede des Andokides bemüht, die Gegner in einer Flut geschlechtlicher Schmutzereien zu ersäufen, den Epichares, der sich gewohnheitsmäßig prostituierte (99 ff.), und den Kallias, der mit Groß-

---

schauspieler dritten Ranges von seinem Todfeind hingestellt, ὡς ἀδοκιμώτατος τῶν ὑποκριτῶν ἐν τῇ τρίτῃ τάξει καταριθμούμενος (Bekker, Anecd. Gr. p. 309, 32).

mutter (*γραῦς τολμηροτάτη*), Mutter und Kind Umgang hat, sodaß der legitimierte Sohn der ersten der Bruder der zweiten, der Onkel der dritten ist (124 ff.). Der in der 48. demosthenischen Rede angegriffene Olympiodoros hält eine Hetäre, die sich zum Ärger der Verwandten mit Kleidern und Geschmeide brüstet (53 ff.). Der Timarchos des Aischines hat sich als Knabe prostituiert (39 ff.), später freie Frauen verführt. Demosthenes ist, wenn wir seinem Todfeind glauben dürfen, *κίναιδος* (*Παραπρ.* 99, 151), *ἀμφισβητῶν ἀνὴρ εἶναι* (ib. 148) und hat seine Frau bei einem anderen schlafen lassen (ib. 149). Ein Inzest mit der eigenen Mutter wird angedeutet in des Isaios 5. Rede (39).

6. Das anaximeneische Stichwort *μισόφιλος*[1]) gibt zu vielen Betrachtungen Anlaß. Als ein *μισόπολις* darf der getrost gelten, der sich schon im kleinen Kreis gegen Verwandte und Freunde vergeht. So [Andok.] IV, 10 ff. gegen Alkibiades. Der Philon der 31. lysianischen Rede soll als *μισόπολις* gekennzeichnet werden. Der Redner benutzt gelegentlich (21 f.) einen kleinen Zug aus seinem Privatleben, daß seine eigene Mutter ihn nicht hat leiden können und ihre Bestattung der Sorge eines anderen, nicht verwandten Mannes anempfahl, zu der Folgerung *ὅστις γὰρ περὶ τοὺς ἑαυτοῦ ἀναγκαίους τοιαῦτα ἁμαρτάνει ἁμαρτήματα, τί ἂν περί γε τοὺς ἀλλοτρίους ποιήσειεν;* Ähnlich ist die Absicht anderer Vorwürfe derselben Sphäre zu beurteilen. Der Sprecher in Isaios XI hat sich (37) gegen die Beschuldigung zu verantworten, verwandte Mädchen nicht ausgestattet zu haben. Stephanus hat seine Freunde nicht unterstützt (Dem. XLV, 63 ff.) und dementsprechend (*τοῦτον οὐ μισεῖν ὡς κοινὸν ἐχθρὸν τῆς φύσεως ὅλης τῆς ἀνθρωπίνης προσήκει;*) auch für den Staat trotz reicher Mittel nichts geleistet. Als ein wahres Scheusal in dieser Beziehung erscheint der demosthenische Aristogeiton, nicht mitzulieben, mitzuhassen geboren, *οὐ φιλανθρωπίας, οὐχ ὁμιλίας οὐδενὶ κοινωνεῖ* (XXV, 51), *οὐ χάριν, οὐ φιλίαν, οὐκ ἄλλ' οὐδὲν ὧν ἄνθρωπος μέτριος γιγνώσκων* (52). Den Vater hat er verraten und nach seinem Tode nicht bestattet (54), die Mutter mißhandelt (55), die Schwester verkauft (55), einer Geliebten ihre zahlreichen Wohltaten auf das schmählichste heimgezahlt (56 ff.) Vgl. darüber auch Deinarchos II, 8 und 18. Ähnliche Vorwürfe, Vernachlässigung des alten Vaters und Verkauf der Schwester, treffen den Timokrates

1) Es wird auch nicht zufällig sein, daß das *ἀχάριστος* an zwei Stellen die Hauptschmähung begleitet, in Steph. I (XLV) 71 und Dem. Kranzrede 131.

(XXIV, 228 ff.). Der Timarchos des Aischines hat seinen alten Oheim vernachlässigt (103), Demosthenes hat beim Tode seiner Tochter eine grobe Pietätlosigkeit an den Tag gelegt (Ctesiph. 77). Der schwerste Vorwurf dieser Art ist natürlich der auch in das Gesetz über die *κακηγορία* aufgenommene des Vater- oder Muttermords. Ein solcher bildet die Grundlage der Rede X des Lysias. Als ein *μισόφιλος* hat sich auch der Gegner in der Rede V bei Isaios bewiesen (40). Über Demosthenes als *μισόφιλος* und *προδότης τῶν φίλων* vgl. Deinarchos I, 30 und 41.

7. Im Zusammenhang mit dieser Gedankensphäre steht eine Bescheltung, die doch um ihrer charakteristischen, dem modernen Empfinden besonders auffälligen Ausprägung willen eine gesonderte Betrachtung verdient, der der σκυθρωπότης[1]). Die Psyche des Stephanus, der weder Freunden noch dem Staate gegenüber Verpflichtungen anerkennt, zeichnet Dem. (XLV, 68 ff.) also: *Οὐ τοίνυν οὐδ' ἃ πέπλασται καὶ βαδίζει οὗτος παρὰ τοὺς τοίχους ἐσκυθρωπακώς, σωφροσύνης ἄν τις ἡγήσαιτ' εἰκότως εἶναι σημεῖα, ἀλλὰ μισανθρωπίας. ἐγὼ γάρ, ὅστις, αὐτῷ μηδενὸς συμβεβηκότος δεινοῦ, μηδὲ τῶν ἀναγκαίων σπανίζων, ἐν ταύτῃ τῇ σχέσει διάγει τὸν βίον, τοῦτον ἡγοῦμαι συνεωρακέναι καὶ λελογίσθαι παρ' αὑτῷ, ὅτι τοῖς μὲν ἁπλῶς, ὡς πεφύκασι, βαδίζουσι καὶ φαιδροῖς καὶ προσέλθοι τις ἂν καὶ δεηθείη καὶ ἐπαγγείλειεν οὐδὲν ὀκνῶν, τοῖς δὲ πεπλασμένοις καὶ σκυθρωποῖς ὀκνήσειέ τις ἂν προςελθεῖν πρῶτον. Οὐδὲν οὖν ἄλλο ἢ πρόβλημα τοῦ τρόπου τὸ σχῆμα τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ τῆς διανοίας ἄγριον καὶ πικρὸν ἐνταῦθα δηλοῖ. σημεῖον δέ· τοσούτων γὰρ ὄντων τὸ πλῆθος Ἀθηναίων, πράττων πολὺ βέλτιον ἢ σὲ προςῆκον ἦν, τῷ πώποτ' εἰσήνεγκας; ἢ τίνι συμβέβλησαί πω; ἢ τίν' εὖ πεποίηκας;* Ähnlich redet der Sprecher von Lysias IV, 9. *καὶ ἐγὼ μὲν καὶ ἐξ ἀρχῆς εὐκόλως εἶχον καὶ νῦν ἔτι ἔχω, ὁ δ' εἰς τοῦτο βαρυδαιμονίας ἥκει, ὥστε οὐκ αἰσχύνεται τραῦμά τε ὀνομάζων τὰ ὑπώπια καὶ ἐν κλίνῃ περιφερόμενος καὶ δεινῶς προσποιούμενος διακεῖσθαι ἕνεκα πόρνης ἀνθρώπου, ἣν ἔξεστιν αὐτῷ ἀναμφισβητήτως ἔχειν ἐμοὶ ἀποδόντι τἀργύριον.* In dem Sittenspiegel ad Demonicum (Isocr. I) lesen wir (15) den Rat *ἔθιζε σεαυτὸν εἶναι μὴ σκυθρωπόν, ἀλλὰ σύννουν· δι' ἐκεῖνο μὲν γὰρ αὐθάδης, διὰ δὲ τοῦτο φρόνιμος εἶναι δόξεις.* Wenn der Redner das Gegenteil da-

---

1) Dieser Gesichtspunkt begegnet in der Theorie insofern, als der Anonymus Graeven folgendes Prädikat der *δόξα* beilegt: *ἐπιεικὴς δὲ δόξεις . . . τῇ ἐκβολῇ τοῦ λόγου μὴ πικρᾷ χρώμενος* (356, 7). Der Redner muß, da das *πικρόν* seiner eigenen *δόξα* gefährlich werden würde, in der *διαβολῇ* selbst eine gewisse Schranke nicht überschreiten. Ebenso Anaximenes über das *κακολογικόν* 84, 13.

von seinem Gegner nachsagt, so darf er auf den naiven Widerwillen der Masse rechnen, der sich leicht gegen jedes wichtigtuende Gehaben richtet. Das dadurch scheinbar oder wirklich zum Ausdruck gebrachte Mehrseinwollen wird unter allen Umständen als drückend empfunden, und ein wohltuendes psychisches Gleichgewicht wird entweder auf dem Wege der Komik hergestellt oder, wie hier, durch den Vorwurf erzielt, es möchte wohl mit dem vorgeblichen Ernst so weit eben nicht her sein, dieser vielmehr sich sehr wohl in seinem Träger mit gemeinen Gesinnungen vertragen. Ähnliches wird in der Rede gegen den Phormion anläßlich seiner Hetärenliebschaften geltend gemacht (80). *Μεθ' ἡμέραν εἶ σὺ σώφρων, τὴν δὲ νύκτα, ἐφ' οἷς θάνατος ἡ ζημία, ταῦτα ποιεῖς.* So steht es auch mit den Zechkumpanen des Konon (LIV, 34), *οἳ μεθ' ἡμέραν μὲν ἐσκυθρωπάκασι καὶ λακωνίζειν φασὶ καὶ τρίβωνας ἔχουσι καὶ ἁπλᾶς ὑποδέδενται, ἐπειδὰν δὲ συλλεγῶσι καὶ μετ' ἀλλήλων γένωνται, κακῶν καὶ αἰσχρῶν οὐδὲν ἐλλείπουσι.*[1]) Eine vortreffliche Stelle dieser Art findet sich in der Rede gegen Lakritos (XXXV), aus der ich folgende Schilderung eines wichtigtuenden, auf seinen Vorteil gleichwohl wohlbedachten Dottore aushebe (41 ff.) *Λάκριτος δ' οὑτοσί, ὦ ἄνδρες δικασταί, οὐ τῷ δικαίῳ πιστεύων εἰσελήλυθε ταύτην τὴν δίκην, ἀλλ' ἀκριβῶς εἰδὼς τὰ πεπραγμένα ἑαυτοῖς περὶ τὸ δάνεισμα τοῦτο, καὶ ἡγούμενος δεινὸς εἶναι καὶ ῥᾳδίως λόγους ποριεῖσθαι περὶ ἀδίκων πραγμάτων, οἴεται παράξειν ὑμᾶς ὅποι ἂν βούληται. ταῦτα γὰρ ἐπαγγέλλεται δεινὸς εἶναι, καὶ ἀργύριον αἰτεῖ καὶ μαθητὰς συλλέγει, περὶ αὐτῶν τούτων ἐπαγγελλόμενος παιδεύειν. καὶ πρῶτον μὲν τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἑαυτοῦ ἐπαίδευσε τὴν παιδείαν ταύτην, ἣν ὑμεῖς αἰσθάνεσθε πονηρὰν καὶ ἄδικον, ὦ ἄνδρες δικασταί, δανείζεσθαι ἐν τῷ ἐμπορίῳ ναυτικὰ χρήματα καὶ ταῦτ' ἀποστερεῖν καὶ μὴ ἀποδιδόναι. πῶς ἂν γένοιντο πονηρότεροι ἄνθρωποι ἢ τοῦ παιδεύοντος τὰ τοιαῦτα ἢ αὐτῶν τῶν παιδευομένων; ἐπεὶ οὖν δεινός ἐστι καὶ πιστεύει τῷ λέγειν καὶ ταῖς χιλίαις δραχμαῖς ἃς δέδωκε τῷ διδασκάλῳ. κελεύσατε αὐτὸν διδάξαι ὑμᾶς ἢ ὡς τὰ χρήματ' οὐκ ἔλαβον παρ' ἡμῶν ἢ ὡς λαβόντες ἀποδεδώκασιν κτλ.* Hierher gehört die demosthenische Schilderung des Aischines in der Parapresbeia, die zugleich das Motiv der *ἀχαριστία* durchblicken läßt (314). *Εἶτα γεωργεῖς ἐκ τούτων καὶ σεμνὸς γέγονας. καὶ γὰρ τοῦτο· πρὸ μὲν τοῦ πάντα τὰ κακὰ εἰργάσθαι τὴν πόλιν* (cf. *μισόπολις*) *ὡμολόγει γεγραμματευκέναι καὶ χάριν ὑμῖν ἔχειν, τοῦ χειροτονηθῆναι, καὶ μέτριον παρεῖχεν ἑαυτόν. ἐπειδὴ δὲ μυρί' εἴργασται κακά, τὰς ὀφρῦς ἀνέ-*

1) Genau den gleichen Vorwurf erhebt die Gegenpartei 14, mit Recht.

*σπακε, κἂν „ὁ γεγραμματευκὼς Αἰσχίνης“ εἴπῃ τις, ἐχθρὸς εὐθέως καὶ κακῶς φησὶν ἀκηκοέναι, καὶ διὰ τῆς ἀγορᾶς πορεύεται θοἰμάτιον καθεὶς ἄχρι τῶν σφυρῶν, ἴσα βαίνων Πυθοκλεῖ, τὰς γνάθους φυσῶν, τῶν Φιλίππου ξένων καὶ φίλων εἷς οὗτος ὑμῖν ἤδη, τῶν ἀπαλλαγῆναι τοῦ δήμου βουλομένων καὶ κλύδωνα καὶ μανίαν τὰ καθεστηκότα πράγμαθ' ἡγουμένων, ὁ τέως προςκυνῶν τὴν θόλον.* Und Aischines spielt dieselbe Melodie gegen Demosthenes parapr. 93 Ctesiph. 97, 98 und 256.

8. Schließlich können Gegenstand der Bescheltung werden Eigentümlichkeiten der Kleidung, des Auftretens und des Aussehens. Mangelnde Sorgfalt der Gewandung warf man einem Klienten des Isaios vor (V, 11 *ὀνειδίζει καὶ ἐγκαλεῖ αὐτῷ, ὅτι ἐμβάδας καὶ τρίβωνα φορεῖ, ὥςπερ ἀδικούμενός τι εἰ ἐμβάδας Κηφισόδοτος φορεῖ*). Aber auch ein Zuviel in dieser Hinsicht ist anrüchig: Der Hetärenjäger Apollodor trägt nach Dem. XXXVI, 45 eine Chlanis, und der Demosthenes des Aischines trägt seinen Namen Batalos *ἐκ κιναιδίας* (Tim. 131). *Εἰ γάρ τις σοῦ τὰ κομψὰ ταῦτα χλανίσκια περιελόμενος καὶ τοὺς μαλακοὺς χιτωνίσκους, ἐν οἷς τοὺς κατὰ τῶν φίλων λόγους γράφεις, περιενέγκας δοίη εἰς τὰς χεῖρας τῶν δικαστῶν, οἶμαι ἂν αὐτούς, εἴ τις μὴ προειπὼν τοῦτο ποιήσειεν, ἀπορῆσαι εἴτε ἀνδρὸς εἴτε γυναικὸς εἰλήφασιν ἐσθῆτα.* Der *δόξα ἐπιεικής* ist, wie oben gezeigt wurde, ein mit Noblesse betriebener Pferdesport förderlich. Von hierher begreift sich die Auslassung Isaios V, 43: Der Angeklagte ist nicht nur *μισόπολις* und *μισόφιλος*, *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ καθιπποτρόφηκας· οὐ γὰρ πώποτε ἐκτήσω ἵππον πλείονος ἄξιον ἢ τριῶν μνῶν· οὔτε κατεξευγοτρόφηκας, ἐπεὶ οὐδὲ ζεῦγος ἐκτήσω ὀρεικὸν οὐδεπώποτε ἐπὶ τοσούτοις ἀγροῖς καὶ κτήμασι.* Charakteristisch in dieser Rubrik sind ferner zwei schon durch das gemeinsame Gut auf typische Vorstellungen weisende Stellen, durch die sich die Sprecher apotropäisch gegen etwaige oder wirkliche *διαβολαί* verwahren. Der Apollodor des Dem. (XLV, 77) bekennt *Ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῆς μὲν ὄψεως τῇ φύσει καὶ τῷ ταχέως βαδίζειν καὶ λαλεῖν μέγα οὐ τῶν εὐτυχῶς πεφυκότων ἐμαυτὸν κρίνω*, und ähnlich meint auch der Sprecher gegen Pantainetos (XXXVII, 52), der auch das Vorurteil gegen den Wucherer zu zerstreuen hat, *Ἐπειδὰν τοίνυν τις αὐτὸν ἔρηται „καὶ τί δίκαιον ἕξεις λέγειν πρὸς Νικόβουλον“; μισοῦσι, φησίν, Ἀθηναῖοι τοὺς δανείζοντας, Νικόβουλος δ' ἐπίφθονός ἐστι, καὶ ταχέως βαδίζει καὶ μέγα φθέγγεται καὶ βακτηρίαν φορεῖ.* Das *μέγα φθέγγεσθαι* sticht Dem. denn auch öfters seinem Hauptgegner auf (Kranzrede 259, d. f. l. 216), während dieser von einer *ὀξεῖα φωνή* seines Feindes zu

erzählen weiß (*Παραπρ.* 157). Ein *μέγα φθεγγόμενος* ist auch Midias (XXI, 201).

9. In das Gesetz über die *κακηγορία* aufgenommen war die Bescheltung als *ῥίψασπις*, wie aus der zehnten Rede des Lysias zu ersehen ist. Der selbst als *πατραλοίας* bezeichnete Sprecher weiß sie seinem kurz zuvor wegen Militärvergehens freigesprochenen Gegner zuerst verblümt zurückzugeben, indem er grade an diesem Beispiel die Sinnlosigkeit seiner Buchstabenklauberei dartut (9), schließlich bezeichnet er ihn ganz offen als Feigling, bezeichnenderweise zugleich auch seinen Vater. *Τὰ τούτου καὶ τοῦ τούτου πατρὸς τῆς κακίας μνημεῖα πρὸς τοῖς τῶν πολεμίων ἱεροῖς· οὕτω σύμφυτος αὐτοῖς ἡ δειλία* (28). Wir erfahren aus dieser Rede zugleich, daß es nicht gerade Großzügigkeit verriet, wegen Schmähung zu klagen, denn der hier Klagende salviert sich selbst (2) *εἴ τι ἄλλο τῶν ἀπορρήτων ἤκουσα, οὐκ ἂν ἐπεξῆλθον αὐτῷ (ἀνελεύθερον γὰρ καὶ λίαν φιλόδικον εἶναι νομίζω κακηγορίας δικάζεσθαι)*. Jedem Leser der attischen Redner werden Vorwürfe, die in diese Rubrik gehören, zu Gebote stehen. Verwiesen sei daher nur wegen Midias auf XXI, 110 und 133ff., wegen Demosthenes auf des Aischines Ctesiphontea 97, 159, 175 und auf Deinarchos I, 12, 71, 81.

10. Schließlich muß hier einer Nachrede gedacht werden, die zugleich einen stark komischen Eindruck zu erwecken sucht, die, daß der Gegner sein Gut vertan hat, völlig heruntergekommen ist und von Gläubigern bedrängt wird. Den concursus creditorum in Sachen des Sokratikers Aischines schilderte wie einen Leichenzug Lysias (Athen. XIII, p. 611f). Vgl. u. a. Isaios V, 43ff. und Dem. XXXVIII, 27, XXIV, 125. Von Demosthenes sagt Aischines in der Timarchea *τὴν πατρῴαν οὐσίαν ἀνήλωσε* (170), in der Ctesiphontea *τὰ πατρῷα καταγελάστως προέμενος* (173).

Man wird ohne weiteres erkennen, daß die Grundstimmung, die dieses hier ohne irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit übersichtlich angeordnete Material durchzieht, als dieselbe auch gewissen Eigentümlichkeiten der altattischen Komödie ihre bestimmende Richtung gegeben hat und schon damit über das Gebiet des Rednerischen hinausweist. Die Grundanschauung der Ritter von der Gemeinheit jedweden Gewerbes wird man auch dem unter 3 Vorgebrachten unterlegen, und die Rede gegen Eubulides liefert einen ausgezeichneten Kommentar für die Verspottung der Mutter des Euripides als *λαχανόπωλις*. Der *ῥίψασπις Κλεώνυμος* gehört in unsere 9. Rubrik, der sein Geld eintreibende Gläubiger erscheint bei Epicharm und Aristophanes

(10). Sexuelle Verfehlungen, besonders in ihrem Zusammenhang mit politischer Betätigung, mutzt die Komödie ihren *κωμῳδούμενοι* auf, und die liebestolle Alte ist ihr als Figur willkommen, wonach man die Verspottung des Sokratikers Aischines beurteilen mag (5). Die *λωποδύται,* unter denen ja sogar der komische Sokrates erscheint, und die *τοιχώρυχοι* gehören zum stehenden komischen Personarium (4). Vor allem aber wird der Zusammenhang komischer und rednerischer Malice klar in dem Moment des *σκυθρωπόν.* Gerade das *σεμνόν*, das *τοὺς ὀφρῦς ἀνασπᾶν*, das *σκυθρωπάζειν* ist es ja, was der komischen Vernichtung solcher Personen, wie es Sokrates, Lamachos und Euripides sind, eine umso wirkungsvollere Fallhöhe gibt. Das laute Schreien kennzeichnet einen Kleon und seine komische Überbietung, den Wursthändler, als ordinär, mit dem Stocke schlägt der Alte drein, ein Zuviel oder Zuwenig an Sorgfalt in der Toilette greift auch der komische Dichter auf (8). Der Obstdieb, als den Demosthenes uns den Aischines einführt (*σῦκα καὶ βότρυς καὶ ἐλάας συλλέγων ὥςπερ ὀπωρώνης ἐκ τῶν ἀλλοτρίων χωρίων* XVIII, 262) ist ausgerechnet einer der ältesten komischen Typen. Im alten dorischen Mimus *ἐμιμεῖτο τις ἐν εὐτελεῖ τῇ λέξει κλέπτοντάς τινας ὀπώραν* (Athen XIV, 621 DE), und wenn an dieser Stelle diesem der *ξενικὸς ἰατρός* beigegeben wird, so eröffnet das nicht nur einen weiten Ausblick auf eine Fundgrube der Komik, die eben in der Verspottung des Fremden als solchen liegt, sondern führt uns auch auf unsere Rubrik 2 zurück. Eine überraschende Ähnlichkeit mit den aristophanischen Wolken ist in dem oben ausgehobenen Zitat Dem. XXXV, 41 ff. nicht zu verkennen. Da eine direkte gegenseitige Beeinflussung von Komödie, Rhetorik und Redekunst ausgeschlossen erscheint, so beweisen die im einzelnen leicht zu spezifizierenden Beziehungen zum mindesten den festen Hintergrund einer Schimpf- und Bescheltungstopik.

Von ihr führt auch eine Brücke zur Tragödie. Die *ῥήσεις* des Euripides weisen in ihrem Bau eine überraschende Übereinstimmung mit der bei Anaximenes vorgetragenen Doktrin auf, und es ist kein Zufall, daß dieser gerade diesen Tragiker einmal ganz wider die sonstige Art seines schriftstellerischen Vortrags zitiert (55, 10 ff.)[1]. Außer in vielen anderen Dingen sehen wir bei Euripides auch im Punkte der *διαβολή* eine weit striktere Befolgung der rhetorischen Theorie als bei den praktischen Rednern selbst, denn der Zusammenhang der

---

1) Vgl. Lechner, De Euripide rhetorum discipulo. Progr. 1874, 12 ff. Miller, Euripides rhetoricus. Diss. Gött. 1887, 46 ff.

Bescheltung mit dem Prooimion fällt ohne weiteres in die Augen, nicht minder die Wiederkehr der bei den Rednern üblichen Schelttopoi.

Ich verweise auf folgende Redenanfänge:

1. Medea 465 ff. ὦ παγκάκιστε· τοῦτο γάρ σ' εἰπεῖν ἔχω
γλώσσῃ μέγιστον εἰς ἀνανδρίαν κακόν·
ἦλθες πρὸς ἡμᾶς, ἦλθες ἔχθιστος γεγώς;
οὔτοι θράσος τόδ' ἐστὶν οὐδ' εὐτολμία,
φίλους κακῶς δράσαντ' ἐναντίον βλέπειν,
ἀλλ' ἡ μεγίστη τῶν ἐν ἀνθρώποις νόσων
πασῶν, ἀναίδεια κτλ (= μισόφιλος).

2. Hec. 1196 ff. πρὸς τόνδε δ' εἶμι καὶ λόγοις ἀμείψομαι
ὅς φήσ' Ἀχαιῶν πόνον ἀπαλλάσσων διπλοῦν
Ἀγαμέμνονος θ' ἕκατα παῖδ' ἐμὸν κτανεῖν.
ἀλλ' ὦ κάκιστε, πρῶτον οὔποτ' ἂν φίλον
τὸ βάρβαρον γένοιτ' ἂν Ἕλλησιν γένος (= No. 2 oben).

3. El. 1060 ff. λέγοιμ' ἄν· ἀρχὴ δ' ἥδε μοι προοιμίου.
εἴθ' εἶχες, ὦ τεκοῦσα, βελτίους φρένας.
Folgt Erwähnung der Schwester Helena und des Gattenmordes (= No. 6).

4. Alk. 773 ff. οὗτος, τί σεμνὸν καὶ πεφροντικὸς βλέπεις;
οὐ χρὴ σκυθρωπὸν τοῖς ξένοις τὸν πρόσπολον
εἶναι, δέχεσθαι δ' εὐπροσηγόρῳ φρενί.
σὺ δ' ἄνδρ' ἑταῖρον δεσπότου παρόνθ' ὁρῶν,
στυγνῷ προσώπῳ καὶ συνωφρυωμένῳ
δέχει, θυραίου πήματος σπουδὴν ἔχων (= No. 7).

5. Hec. 251 ff. οὔκουν κακύνει τοῖσδε τοῖς βουλεύμασιν,
ὃς ἐξ ἐμοῦ μὲν ἔπαθες οἷα φῂς παθεῖν,
δρᾷς δ' οὐδὲν ἡμᾶς εὖ, κακῶς δ' ὅσον δύνῃ;
ἀχάριστον ὑμῶν σπέρμ', ὅσοι δημηγόρους
ζηλοῦτε τιμάς· μηδὲ γιγνώσκοισθέ μοι,
οἳ τοὺς φίλους βλάπτοντες οὐ φροντίζετε,
ἢν τοῖσι πολλοῖς πρὸς χάριν λέγητέ τι.

6. Alk. 636 ff. οὐκ ἦσθ' ἄρ' ὀρθῶς τοῦδε σώματος πατὴρ
οὐδ' ἡ τεκεῖν φάσκουσα καὶ κεκλημένη
μήτηρ μ' ἔτικτε· δουλίου δ' ἀφ' αἵματος
μαστῷ γυναικὸς σῆς ὑπεβλήθην λάθρᾳ.

Damit erweist sich die anaximeneische Doktrin von der διαβολή und die Verbindung dieses Effektmittels gerade mit dem Prooimion als verhältnismäßig sehr alt.

Frühzeitig muß die bewußte Selbstironie gerade mit den Mitteln des Bescheltungsbrauches, das Kokettieren mit den als Gegenstand einer obtrectatio in Betracht kommenden Defekten eingesetzt haben. Das Motiv des Schildwegwerfens hat seine bekannte Geschichte von Archilochus, Alkaios, Anakreon bis auf Horaz. An einer nicht minder bekannten Stelle des platonischen Theaetet (p. 149) gedenkt der attische *εἴρων* in einem Vergleich des angeblichen Hebammenberufes seiner Mutter. Wir dürfen annehmen, daß ein Genos durch eine obstetrix nicht minder beflekt wurde als durch eine nutrix, für welche wir das in der Rede gegen Eubulides ausdrücklich bezeugt fanden. Das wird Prinzip bei den Kynikern, die bewußt alle gesellschaftlichen Werte des Hellenentums mit Füßen treten. Von Antisthenes, dem angeblichen Sohn einer thrakischen Sklavin, berichtet Diogenes Laertius zu Beginn von Buch VI die bezeichnende Anekdote *Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος· ἐλέγετο δ' οὐκ εἶναι ἰθαγενής· ὅθεν καὶ πρὸς τὸν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν „καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν". ἐδόκει γὰρ εἶναι Θράττης μητρός.* Derselbe spottet zugleich über die angebliche Autochthonie der Athener und antwortet, *ὀνειδιζόμενός ποτε ὡς οὐκ εἴη ἐκ δύο ἐλευθέρων „οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι"* (l. l. I, 4). Diogenes ist Sohn eines *τραπεζίτης* aus Sinope und bekennt, um das Maß vollzumachen, mit seinem Vater falsche Münze geschlagen zu haben (l. l. II, 20). Monimos, der dritte im Bunde, ist gar *οἰκέτης τραπεζίτου τινὸς Κορινθίου* (l. l. 82) Menippos ist *Φοῖνιξ δοῦλος* (99). Am deutlichsten ist die kokette Selbstironisierung mit diesen Dingen bei Bion. Der Bericht des Diogenes darf daher, wiewohl bekannt, hier nochmals wiederholt werden (IV, 46): *Βίων τὸ μὲν γένος ἦν Βορυσθενίτης, ὧντινων δὲ γονέων καὶ ἀφ' οἵων πραγμάτων ἦξεν ἐπὶ φιλοσοφίαν, αὐτὸς Ἀντιγόνῳ διασυρεῖ. ἐρομένου γὰρ αὐτὸν*

*Τίς ποθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;*

*αἰσθόμενος ὅτι προδιαβέβληται, φησὶ πρὸς αὐτόν· „ἐμοὶ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσσόμενος — διεδήλου δὲ τὸν ταριχέμπορον — γένος Βορυσθενίτης, ἔχων οὐ πρόσωπον, ἀλλὰ συγγραφὴν ἐπὶ τοῦ προσώπου, τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον· μήτηρ δὲ οἵαν ὁ τοιοῦτος ἂν γήμαι, ἀπ' οἰκήματος· ἔπειτα ὁ πατὴρ παρατελωνησάμενός τι πανοίκιος ἐπράθη μεθ' ἡμῶν . . . . .*

*Ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὔχομαι εἶναι.*

Man weiß, besonders seit Heinze[1]), daß eine derartige Bescheltung in der

1) De Horatio Bionis imitatore, Diss. Bonn 1889, p. 6. Vgl. auch Auct. ad Her. IV, 54, 67 und Plut. quaest. symp. II, 1, 4 für das Typische des Vorwurfs des cubitis emungi. An der zweiten Stelle auch das *λωποδυτεῖν* und das *ἐκ Λιβύης*.

vita des Bionis imitator ihre Spuren hinterlassen hat und daß Horaz selbst als Bions Gefolgsmann in der sechsten Satire des ersten Buches gleichfalls angebliche rodentes zum Anlaß nimmt, auf ihre Fragen: Quis homo hic est? Quo patre natus? oder quo patre sit natus, num ignota matre inhonestus in Form einer vita zu antworten, die sich des libertinus pater rühmt. Nun hat man kein Recht, den besprochenen Daten aus den Kynikerviten jeden Kredit zu nehmen, im übrigen auch kein Mittel, das Maß etwaiger burlesker Zutaten eines Bion zu bestimmen. Klar ist jedenfalls, daß diese Sprecher sich in dieselbe Bescheltungstopik einbezogen, die einem Aischines aus dem Munde seines erbittertsten Todfeindes entgegenklang. Daß diese Dinge aber bei ihrer typischen Anwendung bei weitem nicht so tragisch genommen wurden, als ein moderner Leser vermuten könnte, kann das Scholion zu Aristoph. Nub. 96 lehren. Hier wird polemisiert gegen die Annahme einer persönlichen Feindschaft des Komikers der Wolken gegen den Philosophen Sokrates unter Hinweis auf die typischen, auch sonst in der Philosophenverspottung zur Anwendung gebrachten Motive und auf die Tatsache, daß der Hinkjambendichter Diphilos[1]) auf den Philosophen Boidas ein Spottgedicht verfaßte, in dem dieser *εἰς δουλείαν ἐρυπαίνετο,* ohne daß auch hier eine persönliche Feindschaft vorgelegen habe.

Der Sitte der Bescheltung auf italischem Boden ist Usener nachgegangen.[2]) Mustert man das hier besonders aus den lateinischen Szenikern gewonnene Material, so wird man unschwer dieselben *τόποι* wiederkehren sehen, die uns bisher beschäftigt haben. Der Alte im Mercator 405 ff. befürchtet bei Anwesenheit der Hetäre das occentare ostium, der völlig kreditlose Chaeribulus im Epidicus 118 wird auf dem Markte von den laut schreienden Gläubigern beschimpft, differtur atque difflagitatur[3]); wegen Vernachlässigung verwandtschaftlicher Pflichten übt der Parasit Phormio in der Komödie gleichen Namens das exagitare an dem alten Demipho (351 ff.). Wie der lysianische Aischines wegen seiner Liebschaft mit einer *γραῦς,* so wird der alte Demipho Merc. 976 ff. bescholten wegen der verspäteten Liebschaft

1) Vgl. Gerhard, Phoinix von Kolophon 214.

2) Italische Volksjustiz, Rhein. Mus. LVI (1901) 1 ff. Man vermißt ein sicheres griechisches Analogon. Vgl. jedoch den Bericht über den Ursprung der Komödie Kaibel I, 1, 12 f.

3) Zahlreiche Beispiele aus Plautus und Terenz gerade für diese Veranlassung bei Usener 19 f., ebenso für poetische Verwendungen solcher Situationen. Vgl. oben unter 10.

des novos amator.[1]) Die ausgeführte Schelteszene Pseudolus 357 ff. operiert mit der üblichen Diffamationstopik impudicus — furcifer — sociufraudus (= μισόφιλος) — parricida (πατϱαλοίας) — fur — fugitivus — verberavisti patrem atque matrem. Hier überbietet der Angegriffene ironisch seine Gegner mit den Worten atque occidi quoque potius quam cibum praehiberem.[2])

Nicht minder finden wir unsere Topik in dem ausgeführtesten rednerischen Jambus der lateinischen Literatur wieder, in Ciceros Pisoniana vom Jahre 55.

1. Der Calpurnier hat einen color servilis. Nemo queritur Syrum nescio quem de grege noviciorum factum esse consulem. Fumosarum imaginum simile habes nihil praeter colorem (1. 2), Furcifer (14), Aethiopier und Kappadokier (post. red. i. s. 14).

2. Er ist Insuber (34), ein dedecus sogar des Placentinum municipium, seiner braccata cognatio (53).

3. Sein Großvater mütterlicherseits ein Mediolanensis praeco (62). Ubi gallum cantum audivit, avum suum revixisse putat, mensam tolli iubet, und das außer wegen der Erinnerung an das Ausruferamt seines Ahnen wohl auch wegen der Amphibolie des Wortes gallus (67).

4. Qui latrones igitur, si quidem vos consules? Qui praedones etc. (24) Latrocinium vestrum (26). Fur, sicarius (38), furunculus, rapax (66).[3])

5. Adulteria (70), civitates nefarias lubidinum contumelias turpitudinesque subierunt (86). Lubidinum acerbissimum exstat indicium et ad insignem memoriam turpitudinis et paene ad iustum odium imperii nostri, quod constat nobilissumas virgines se in puteos abiecisse et morte voluntaria necessariam turpitudinem depulisse (von Piso in de prov. cons. 6). Vgl. auch 89.

6. Accepta pecunia a Dyrrhachinis ob necem hospitis tui Platoris, eius ipsius domum evertisti, cuius sanguinem addixeras, eumque servis symphoniacis et aliis muneribus acceptis timentem multumque dubitantem confirmasti et Thessalonicam fide tua venire iussisti. Quem ne maiorum quidem more supplicio affecisti, cum miser ille securibus

1) Weiteres dieser Art bei Usener 27, Anm. 53.

2) Die von U. aus Lucifer von Cagliari p. 221, 18 Hartel angeführte Stelle tu qui nos ingentis supercilii esse flagitas gehört zu unserer Rubr. 7.

3) Dieses Motiv (τοιχώϱυχος und λωποδύτης) sehr deutlich in dem Ausfall gegen Vatinius (In Vat. 11). Atque illud tenebricosissumum tempus ineuntis aetatis tuae patiar latere. Licet impune per me parietes in adulescentia perfoderis, vicinos compilaris, matrem verberaris.

hospitis sui cervices subicere gestiret: sed ei medico, quem tecum tu eduxeras, imperasti, ut venas hominis incideret (83). Ebenso de har. resp. 35.

7. Auf das Scheltmotiv der σκυθρωπότης ist die ganze Rede selbst und so gut wie alle sonstigen ausführlichen Angriffe auf Piso gebaut. Die supercilia (1, 14, 20 und 70), rugae (post reditum in sen. 15) sind nur ein integumentum frontis ad occultanda flagitia (ibidem), incultus, horridus, maestus (p. r. i. s. 13) erscheint er am Tage als ein columen rei publicae (pro Sestio 19). Sein supercilium scheint ein pignus rei publicae (ib.).

8. Diese Rubrik ist bei der Pisoinvektive am sorgfältigsten gepflegt und zu einem bei den attischen Rednern unerhörten Reichtum gebracht. Von dem sklavenartigen Teint und der gesucht nachlässigen Kleidung war schon die Rede. Als körperliche Eigenschaften[1]) reihen sich an pilosae genae, dentes putridi (1), os foetidum (13), struppiges Haar (pro Sestio 19), schielende Augen (14). An Stelle des μέγα φθέγγεσθαι erscheint hier die debilitas linguae (1), der elinguis (post red. i. s. 14). Bei dem soleatus (13) erinnern wir uns der ἐμβάδες bei Isaios. Er ist ein Epicurus ex hara productus (37), ex argilla et luto fictus (59).

Nihil apud hunc lautum, nihil elegans, nihil exquisitum: laudabo inimicum: ne magno opere quidem quicquam praeter lubidines sumptuosum. Toreuma nullum: maxumi calices, et hi, ne contemnere suos videatur, Placentini: exstructa mensa, non conchyliis aut piscibus, sed multa carne subrancida. Servi sordidati ministrant: non nulli etiam senes: idem coquus, idem atriensis: pistor domi nullus, nulla cella: panis et vinum a propola atque de cupa: Graeci stipati, quini in lectulis, saepe plures: ipse solus: bibitur usque eo dum de dolio ministretur (67).

9. Non eum commendabat rei militaris studium (post red. i. s. 13). Nullum non modo illustre sed ne notum quidem factum aut militiae aut domi (1). Heimliche Flucht (92), militärische Mißerfolge und Lotterwirtschaft (ibidem ff.)

Lassen wir um der ausgleichenden Gerechtigkeit willen gleich das Gegenbild folgen, die Anwendung der gleichen Bescheltungstopik bei der Cicerokarikatur[2]) in der pseudosallustischen Invektive und der Calenusrede des Dio Cassius XLVI, 1 ff.

---

1) Der Kropf des Vatinius 4 und 39 verhöhnt in in Vatin.

2) Vgl. Zielinski, Festschrift des phil. hist. Vereins, München 1905, 14 ff. und Cicero im Wandel der Jahrhunderte² 347 ff.

1. ancillaris 7 ἐλευθέριον μὲν μάθημα οὐδὲν ἐπίστασαι DC 6.[1])

2. reperticius accitus ac paulo ante insitus huic urbi civis (1), homo novus Arpinas (4), Romulus Arpinas (7). Γραίκουλος 18.

3. Vater κναφεύς. Οὐ γάρ που καὶ ὁ πατὴρ αὐτῷ ὁ κναφεὺς ὁ τάς τε σταφυλὰς καὶ τὰς ἐλάας ἀεί ποτε ἐργολαβῶν ἢ γένος ἢ πλοῦτον κατέλιπεν, ἄνθρωπος ἀγαπητῶς ἔκ τε τούτων καὶ ἐκ τῶν πλυνῶν διατρεφόμενος καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν καὶ νύκτα τῶν αἰσχίστων ἀναπιμπλάμενος. Ἐν οἷς αὐτὸς τραφεὶς οὐκ ἀπεικότως τοὺς κρείσσονας αὐτοῦ καὶ πατεῖ καὶ πλύνει, λοιδορίαις τισὶν ἐξ ἐργαστηρίων καὶ τριόδων ἐπιτηδευομέναις χρώμενος (4). Εἶτα τοιοῦτος αὐτὸς ὢν καὶ γυμνὸς ἐν γυμνοῖς αὐξηθεὶς[2]) καὶ οἰσπώτας καὶ ὑσπελέθους καὶ σπατίλας συλλέγων ἐτόλμησας, ὦ μιαρώτατε, πρῶτον μὲν τὴν τοῦ Ἀντωνίου ὥραν διαβαλεῖν ἀνθρώπου καὶ παιδαγωγοῖς καὶ διδασκάλοις κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀξίαν κεχρημένου, ἔπειτα δὲ κατηγορῆσαι, ὅτι τὰ Λυκαῖα τὴν πάτριον ἑορτὴν ποιῶν γυμνὸς ἐς τὴν ἀγορὰν ἐσῆλθεν; ἀλλὰ τί, ὦ πάσαις μὲν ταῖς ἀλλοτρίαις ἐσθῆσι διὰ τὴν πατρῴαν τέχνην ἀεὶ χρησάμενος, ὑφ' ἁπάντων δὲ τῶν ἀπαντώντων καὶ γνωριζόντων αὐτὰς ἀποδυθείς, ἐχρῆν ποιῆσαι ἄνθρωπον μὴ μόνον ἱερέα, ἀλλὰ καὶ ἡγεμόνα τῶν συνιερέων ὄντα; . . . πάνυ γὰρ πάντα τὰ προςήκοντα ἀκριβῶς ἐν τῷ κναφείῳ μεμάθηκεν, ἵνα καὶ ἁμαρτήματός τινος ἀληθινοῦ αἰσθάνηται καὶ ἐπιτιμᾶν αὐτῷ δικαίως δύνηται (5). Ἀναμνήσθητι πῶς μὲν τοῦ Οὐέῤῥου κατηγόρησας, καίπερ καὶ ἐκ τῆς τέχνης τι τῆς πατρῴας αὐτῷ παρασχών, ὅτε ἐνούρησας (7).

4. Damit ist Cicero als λωποδύτης im eigentlichen Sinne zugleich gekennzeichnet. Die pseudosallustische Invektive redet von manus rapacissimae (5), vis et rapinae (2).

5. An non ita e pueritia vixisti, ut nihil flagitiosum corpori tuo putares quod alicui collibuisset? Scilicet istam immoderatam eloquentiam apud M. Pisonem non pudicitiae iactura perdidicisti? Itaque minimum mirandum est, quod eam flagitiose venditas, quam turpissime parasti. Verum, ut opinor, splendor domesticus tibi animos tollit, uxor sacrilega at periuriis delibuta, filia matris pelex

---

1) Vgl. Cicero selbst gegen Antonius Phil. II, 3; III, 17 libertini gener, liberi tui, nepotes libertini hominis.

2) Damit wird geantwortet auf die Antoniusbescheltung des Cicero in Dio-Cassius XLV, 30, für die der Ausspruch des Ennius fr. 395 Scen. V. flagiti principium est nudare inter civis corpora den Hintergrund abgibt. Von Griechischem wüßte ich zu dieser Diffamation allenfalls Dem. XIX zu nennen, wo es 287 von dem κηδεστής des Aischines, Kyrebion, heißt, daß er ἐν ταῖς πομπαῖς ἄνευ τοῦ προσώπου κωμάζει. Vgl. auch in Pisonem 22 von Gabinius: nudus in convivio saltabat.

(cf. Andokides gegen Kallias), tibi iucundior atque obsequentior quam parenti par est (2). Quae honeste nominari non possunt, inhonestissima (5). *Τίς δ' οὐκ οἶδεν, ὅτι τὴν μὲν γυναῖκα τὴν προτέραν τὴν τεκοῦσάν σοι δύο τέκνα ἐξέβαλες, ἑτέραν δὲ ἐπεισηγάγου παρθένον ὑπεργήρως ὤν* (die übliche Bescheltung der lateinischen Komödie), *ἵν' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς τὰ δανείσματα ἀποτίσῃς; καὶ οὐδ' ἐκείνην μέντοι κατέσχες, ἵνα Κερελλίαν ἐπ' ἀδείας ἔχῃς, ἣν τοσούτῳ πρεσβυτέραν σαυτοῦ οὖσαν* (vgl. den Sokratiker Aischines bei Lysias) *ἐμοίχευσας, ὅσῳ νεωτέραν τὴν κόρην ἔγημας, πρὸς ἣν καὶ αὐτὴν τοιαύτας ἐπιστολὰς γράφεις, οἵας ἂν γράψειν ἀνὴρ σκωπτόλης, ἀθυρόγλωσσος, πρὸς γυναῖκα ἑβδομηκοντοῦτιν πληκτιζόμενος* (dasselbe Lebensalter bei Lysias), ... *τοσαύτῃ ἀσελγείᾳ καὶ ἀκαθαρσίᾳ παρὰ πάντα τὸν βίον χρώμενος, ὥστε μηδὲ τῶν συγγενεστάτων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ τήν τε γυναῖκα προαγωγεύειν* (Demosthenes nach Aischines ebenso) *καὶ τὴν θυγατέρα μοιχεύειν* (18).[1])

6. amicis contumeliosus ... fidus nemini (5), qui tibi ante optimates videbantur, eosdem dementes ac furiosos vocas ... levissimus transfuga (7). *Τά τε συγγράμματα, ἃ κατὰ τῶν φίλων συγγράφεις* (8) *καὶ οὕτω γε πρὸς τοῖς ἄλλοις κακοῖς καὶ ἀχάριστος εἶ, ὥστε οὐ μόνον οὐκ ἀγαπᾷς, ὅτι ἐσώθης ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀγανακτεῖς, ὅτι μὴ καὶ ἱππάρχησας* (12). *πόσῳ σε κρεῖττον ἦν ἀντὶ μὲν τῆς δειλίας, ἣν Ἀντωνίῳ ὀνειδίζεις, αὐτὸν τὴν μαλακίαν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀποθέσθαι· ἀντὶ δὲ τῆς ἀπιστίας, ἣν ἐκείνῳ προφέρεις, αὐτὸν μήτ' ἄπιστόν τι ποιεῖν μήτ' αὐτομολεῖν· ἀντὶ δὲ τῆς ἀχαριστίας, ἣν ἐκείνου κατηγορεῖς, αὐτὸν μὴ ἀδικεῖν τοὺς εὐεργέτας; Ἓν γάρ τοι καὶ τοῦτο τῶν κακῶν τῶν ἐμφύτων αὐτῷ ἐστιν, ὅτι μισεῖ μάλιστα πάντων τούς τι αὐτὸν εὖ πεποιηκότας καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἀεί τινας θεραπεύει, τούτοις δὲ ἐπιβουλεύει.* Seinen Wohltäter Cäsar hat er getötet, dem Antonius gegenüber erweist er sich als *ἀχάριστος*[2]) (22). *Πλείονας τροπὰς τρεπόμενος τοῦ πορθμοῦ, πρὸς ὃν ἔφυγεν, ἐφ' ᾧπερ καὶ αὐτόμολος ἐπωνομάσθη* (3).

7. Spott über die Anmaßung des 'Cedant arma togae, concedat laurea linguae' (6), über Ciceros *τραγῳδεῖν* (15), über seine alberne Aufgeblasenheit als *σοφιστής, ποιητής, φιλόσοφος, ῥήτωρ* und *συγγραφεύς* (21).

---

1) Dasselbe Motiv gegen Antonius von dem Cicero des Dio Cassius angeschlagen XLV 26. Er will übergehen, *ὅπως μὲν τὴν ὥραν τὴν ἐν παισὶν ὑμῖν διέθετο, ὅπως δὲ τὴν ἀκμὴν τὴν ἐφ' ἥβης ἀπεκήρυξε, τὰς ἑταιρήσεις αὐτοῦ τὰς λαθραίας, τὰς πορνείας τὰς ἐμφανεῖς, ὅσα ἔπαθεν, ἕως ἐνεδέχετο, ὅσα ἔδρασεν, ἀφ' οὗπερ ἠδυνήθη κτλ.*

2) Gegen Antonius XLV, 47 *οὐκ ἐπεκούρησε τῷ θείῳ.*

8. Ὁ δεινός, ὁ σοφός, ὁ πολὺ πλείονι τῷ ἐλαίῳ τοῦ οἴνου χρώμενος (Demosthenes). Ὁ καὶ μέχρι τῶν σφυρῶν τὴν ἐσθῆτα σύρων, οὐ μὰ Δί', οὐχ ὥςπερ οἱ ὀρχησταί, οἱ τὰς ποικιλίας τῶν ἐνθυμημάτων διδάσκοντές σε τοῖς σχήμασιν, ἀλλ' ἵνα τὰ αἴσχη σου τῶν σκελῶν συγκρύπτῃς (Dem. gegen Aischines parapr. 314). Οὐ γάρ που καὶ ὑπὸ σωφροσύνης τοῦτο ποιεῖς, ὁ τὰ πολλὰ ἐκεῖνα περὶ τῆς τοῦ Ἀντωνίου διαίτης εἰρηκώς. Τίς μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾷ σου τὰ λεπτὰ ταῦτα χλανίδια (Aischines gegen Dem. Tim. 131); Τίς δ' οὐκ ὀσφραίνεται τῶν πολιῶν σου τῶν κατεκτενισμένων (18);[1])

9. pedes fugaces (5).

10. δανείσματα (18).[2]

Die Carmina triumphalia, deren man sich in diesem Zusammenhang erinnern wird, sind schon durch die Form des Wechselgesangs äußerlich mit dem Ritus der altitalischen Bescheltung verbunden. Was von Resten solcher Hohnversen auf Cäsar bei Suetonius erhalten ist (Cäs. 49), zeigt trotz des spärlichen Materials deutlich, daß die Soldaten darin vor allem das sexuelle Leben ihres Chefs vornahmen (Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem etc.), ferner sich die Glatze desjenigen nicht entgehen ließen, der aus Bedürfnis das Haupt kränzte (moechum calvum adducimus) und schließlich drittens die pekuniäre Verlotterung und die Pumpwirtschaft des fututor an den Pranger stellten (aurum in Galia effutuisti [= καταπεπόρνευκας], hic sumsisti mutuum). Wenn nun viertens auch noch die Bürger gewarnt werden vor dem Verführer ihrer Frauen (urbani, servate uxores), so dürfen wir aus alledem schließen, daß die τόποι dieser militärischen Bescheltung die uralten der Komödie und der Schmährede waren.

Deutlicher war die flagitatio jener militärischen Lynchjustiz, jener ξυλοκοπία, die im römischen Lager nach dem interessanten Bericht des Polybios im Schwange war (Pol. VI, 37). Die Veranlassungen liegen auch hier nicht von den sonst üblichen ab. Ein Opfer jener Stockprügelei wurde 1 ὁ κλέψας τι τῶν ἐκ τοῦ στρατοπέδου, 2 ὁ μαρτυρήσας ψευδῆ, 3 ἐάν τις τῶν ἐν ἀκμῇ παραχρησάμενος εὑρεθῇ τῷ σώματι, 4 ὁ τρὶς περὶ τῆς αὐτῆς αἰτίας ζημιωθείς, 5 ὁ ψευδῆ περὶ αὐτοῦ ἀνδραγαθίαν ἐπαγγέλλων, 6 ὁ λείπων τὸν δοθέντα τόπον εἰς ἐνεδρείαν ταχθείς, 7 ὁ ἀπορρίπτων τι τῶν ὅπλων διὰ φόβον.

1) Vgl. den Spott gegen den Schwiegervater des Antonius, den Stammler Batalion XLV, 47. Phil. III, 16 Nihil illo contemptius, qui propter haesitantiam linguae stuporemque cordis cognomen ex contumelia traxerit.

2) Von Antonius XLV, 28 καὶ πάνθ' ὅσα περ ἐκτήσατο παμπληθῆ τε γενόμενα καὶ ἐκ παντὸς τρόπου ἀργυρολογηθέντα κατακεκύβευκε καὶ καταπεπόρνευκε καὶ καταβέβρωκε καὶ καταπέπωκεν ὥςπερ ἡ Χάρυβδις.

Des Horatius Selbstbiographie gewinnt an Bedeutung in diesem Sinne, wenn man erwägt, daß der dem Piso aufgemutzte praeco nahe verwandt war mit dem exactionum coactor, als welcher der Vater des Horatius in dessen Schilderung erscheint[1]), und sein porcus de grege Epicuri ist etwa das, was Cicero seinem Gegner mit seinem Epicurus ex hara productus entgegenhält.[2])

Es ist ein guter Beweis für die Festigkeit dieser Bescheltungstopik, daß noch Claudianus seinen Feind Eutropius mit den alten Waffen angreift.[3]) Eutropius ist eunuchus, und der Dichter begnügt sich nicht damit, dies immer aufs neue in allerlei Variationen vorzutragen, der Vorgang der Kastration selbst wird mit allen seinen ekelerregenden Einzelheiten geschildert (XVIII, 44ff.), der so seiner Manneswürde beraubte Gegner wird dementsprechend als Vettel behandelt.

9 trabiata per urbes
ostentatur anus titulumque effeminat anni.

Im Einvernehmen mit dieser Figur heißt es

39 in rugas totus defluxit aniles
110 Iamque aevo laxata cutis sulcisque genarum
Corruerat passa facies rugosior uva.
113 Miserabile turpes
Exedere caput tineae: deserta patebant
Intervalla comae.
120 Has in fronte notas, hoc dedecus addidit oris
Luxuriae Fortuna suae, cum pallida undis
Ossibus horrorem dominis praeberet imago
Decolor et macies occursu laederet omnes,
Aut pueris latura metus aut taedia mensis
Aut crimen famulis aut procedentibus omen.

---

1) Sat. I, 6, 85 f. Nec timuit, sibi ne vitio quis verteret olim,
Si praeco parvas aut, ut fuit ipse, coactor
Mercedes sequerer
und Kießling zu der Stelle.

2) Vgl. in des Horatius Epodenbuch die beiden iambi auf eine vetula VIII u. XII largo putida saeculo mit ihrem dens ater und ihren rugae, ferner epod. IV auf den Emporkömmling aus dem Sklavenstand:
3 Hibericis peruste funibus latus
Et crura dura compede.

3) Die Bücher in Rufinum gehören mit dem Ibis des Ovidius in einen anderen literarischen Zusammenhang, innerhalb dessen es nicht auf Diffamation, sondern auf eine Verwünschung abgesehen ist.

Der Vergleich mit der anus vinosa ist deutlich

267 Dum talia fatur ineptus
Deterget lacrimas atque inter singula dicta
Flebile suspirat: qualis venit arida socrus
Longinquam visura nurum; vix lassa resedit
Et iam vina petit,

nicht minder der mit der abgewiesenen, in ihren Reizen defekten alten Liebhaberin, wie wir sie aus Aristophanes kennen:

praef. in II, 21 Mollis feminea detruditur arce tyrannus
Et thalamo pulsus perdidit imperium:
Sic iuvenis nutante fide veterique reducta
Paelice defletam linquit amica domum.
Canitiem raram largo iam pulvere turpat
Et lacrimis rugas implet anile gemens
Suppliciterque pias humilis prostratus ad aras
Mitigat iratas voce tremente nurus.

Eutropius ist ein schändlicher Sklave,

XVIII, 26 servili placuit foedare curules
crimine, procedat lanata compede consul,
Rupta Quirinales sumant ergastula cinctus.

Unzählige Herren hatte der Sklave

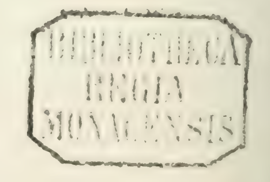
32 Si pelagi fundus, Libyae si discis harenas,
Eutropii numerabis eros.

Am bekanntesten unter ihnen war Ptolemaeus, ein miles stabuli, dessen paelex er war, bis der Herr ihn, seiner überdrüssig, davonjagte. Die schimpflichsten Dienste verrichtet er. Er wirkt als Gelegenheitsmacher (78 ff.) und weiß so Ehen zu zerstören, nicht ohne gelegentlich geprügelt zu werden, weiß Frauen zu betören

83 Fletus domini fingebat amantis
Indomitasque mora, pretio lenibat avaras
Lascivasque iocis; non blandior ullus euntis
Ancillae tetigisse latus leviterque reductis
Vestibus occulto crimen mandasse susurro
Nec furtisse quaesisse locum nec fraude reperta
Cautior elusi fremitus vitare mariti.

Er kämmt Frauen, trägt nackt[1]) das Badewasser herbei, fächelt

1) Diese römische Bescheltung auch
35 Nudatus quotiens, medicum dum consulit emptor,
Ne qua per occultum lateat iactura dolorem.



mit Pfauenfedern (106 ff.). Der Sklave und Eunuch steigt zu den höchsten staatlichen Würden. Er verschachert den Erdkreis

198 Institor imperii, caupo famosus honorum.

Die lächerlichste Figur macht die anus Amazon als Soldat und Feldherr (234 ff.) und läßt sich gleichwohl als Sieger feiern.

An Ciceros Piso erinnert

XX 84 Inter quae tumidus leno producere cenas
In lucem, foetere mero.

Beachtenswert ist schließlich die Schilderung von Eutrops Kriegsrat:

342 Pars humili de plebe duces; pars compede suras
Cruraque signati nigro liventia ferro
Iura regunt, facies quamvis inscripta repugnet
Seque suo prodat titulo.

Von Eutrop und Hosius:

350 Considunt apices gemini dicionis Eoae,
Hic cocus, hic leno, defossi verbere terga,
Servitio, non arte pares, hic saepius emptus,
Alter ad Hispanos nutritus verna penates.

Die um Zirkusangelegenheiten streitenden Berater weist Eutrop zurecht. Claudian kann auch hier es nicht unterlassen, der vetula anus einen Vergleich abzuborgen:

370 Qualis pauperibus nutrix invisa puellis
Adsidet et tela communem quaerere victum
Rauca monet.

Folgt die Schilderung des Fressers Leo:

380 Acer in absentes linguae iactator, abundans
Corporis exiguusque animi, doctissimus artis
Quondam lanificae, moderator pectinis unci.
Non alius lanam purgatis sordibus aeque
Praebuerit calathis, similis nec pinguia quisquam
Vellera per tenues ferri producere rimas.

Entsprechend seinem ehemaligen Gewerbe redet er:

393 Graviorum turba malorum
Texitur . . .
Me petit hic sudor. Nunquam mea dextera segnis
Ad ferrum . . . . Iam cuncta furorem
Qui gravat, efficiam leviorem pondere lanae.
Tarbigilum timidum desertoresque Gruthungos
Ut miseras populabor oves et pace relata
Pristina restituam Phrygias ad stamina matres.

Man sieht, daß der bramarbasierende Schneider nur durch seinen dicken Bauch aus der Zunft geschlagen ist, er blieb ihr auch in Zukunft treu.

452 Ecce levis frondes a tergo concutit aura:
Credit tela Leo; valuit pro vulnere terror
Implevitque vicem iaculi, vitamque nocentem
Integer et sola formidine saucius efflat.

So erhält er auch einen stilgerechten Nekrolog:

456 Quis tibi tractandos pro pectine, degener, enses,
Quis solio campum praeponere suasit avito?
Quam bene texentum laudabas carmina tutus
Et matutinis pellebas frigora mensis!
Hic miserande iaces; hic, dum tua vellera vitas,
Tandem fila tibi neverunt ultima Parcae.[1])

---

1) Vgl. ferner das Spottgedicht des Constantinus Rhodius *πρὸς τὸν χοιροσφάκτην Λέοντα* (Anecdota Graeca ed. Matranga II, 624 f.)

z. B. 1 *Ἀλλ' ὡς μακελλεὺς καὶ σφαγεὺς χοίρων πέλων*
*κλήσεις ἄκουε σῶν καλῶν σπουδασμάτων,*
*ἐκ σπαργάνων τούτοισιν ἐντεθραμμένος·*
5 *ἀλλαντοχορδοκοιλιεντερόπλυτα·*
*ὀρνιθοχηνονητοπερδικοπράτα·*
10 *λαρυγγοφλασκοξεστοχανδοεκπότα·*
*κασαλβοπορνομαχλοπροικτεπεμβάτα·*
*σολοικοβαττοβαρβαροσκυτογράφε·*
*καὶ τρωκτοφερνοπροικοχρηματοφθόρε·*
*καὶ νεκροτυμβοκλεπτολωποεκδύτα·*
*καὶ μοιχοπαιδοδουλοσκανδαλεργάτα·*
25 *πρεσβευτοκερδοσυγχυτοσπονδοφθόρε·*
*κακοῦ τε παντὸς ἐργεπιστήμων ξένε·*
*φθορεῦ γυνάνδρων καὶ νέων ἀσωτία κτλ.*

Ebenso desselben Gedicht *πρὸς Θεόδωρον Εὐνοῦχον Παφλαγόναι* (ibidem 625 f.)

z. B. *ἐν μηλολεπτοκαροκαστανοπράταις*
*ἐν σμερδοσαπρολαρδοταριχεμπόλοις*
*ἐν κοπροκαλανοπλυτοσκατεκφόροις*
*ἐν ἀρκοπαικτολωποχιτονεκδύταις*
25 *ἐν κλεπτοτυμβονυκτεροσκοεργάταις*
*ἐν πᾶσιν οἷς ἔνεστι συρφετὸς βίος,*
*ἐν τοῖσιν ἐστὶν εὐδόκιμον σὸν γένος·*
30 *καὶ χοῖρος ὢν ἄνωθεν ἐκ μακροῦ γένος*
*καὐτῆς δὲ πάτρας χοιροβαλανοτρόφου*
*καὶ τρῶγ' ἄκυλον καὶ διαιτῶ κανθάρους.*
*ἀλλ' ὡς συὸς γέννημα γρυλλίζειν μάθε*
*καὶ σκῶρ μασᾶσθαι καὶ δυσώδη κοπρίαν.*

# Sach- und Namenregister.

---

# Stellenregister.

---

# Zusätze.

**Zu S. 74.** Für die gorgianische Vorstellung von dem Logos als einem *σῶμα* sind noch zwei platonische Stellen von Wichtigkeit. Phileb. 64 b. *ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.* Hier steht in der Sache selbst und im Ausdruck die Urheberschaft des Gorgias außer Zweifel. Vgl. *ὁ πόθος . . . ἀθάνατος ἐν ἀσωμάτοις σώμασι ζῇ* fr. II S, *γύπες ἔμψυχοι τάφοι* fr. VII, 1 S, ein Fragment, das für die Freude an Spielereien mit dem Begriff „lebend" und „leblos" bezeichnend ist. Politicus 277 b *μακροτέραν τὴν ἀπόδειξιν πεποιήκαμεν καὶ πάντως τῷ μύθῳ τέλος οὐκ ἐπέθεμεν, ἀλλ' ἀτεχνῶς ὁ λόγος ἡμῖν ὥσπερ ζῷον τὴν ἔξω-*

*θεν μὲν περιγραφὴν ἔοικεν ἱκανῶς ἔχειν, τὴν δὲ οἷον τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει τῶν χρωμάτων ἐνάργειαν οὐκ ἀπειληφέναι πω. γραφῆς δὲ καὶ συμπάσης χειρουργίας λέξει καὶ λόγῳ δηλοῦν πᾶν ζῷον μᾶλλον πρέπει τοῖς δυναμένοις ἕπεσθαι, τοῖς δ' ἄλλοις διὰ χειρουργιῶν.*

**Zu S. 84.** Die Parallele der rhetorisch-poetischen und der medizinischen Katharsis verträgt und verlangt eine eingehendere Durcharbeitung nach den entsprechenden Vorstellungen im hippokrateischen Corpus. Für diesen Zweck scheint die innerhalb des Corpus selbst kontroverse Frage nach dem Einzelinhalt des Begriffs *χυμοί* zunächst irrelevant. Wichtig dagegen ist, daß *φάρμακον, φαρμακεία* und *φαρμακεύειν* in der Terminologie der hippokrateischen Schriften so gut wie immer für Purgantia reserviert sind, wie schon Galenus hervorhebt (vgl. Thesaurus s. v. *φαρμακεύειν*). Unterschieden wird das *ἄνω* und das *κάτω φαρμακεύειν*. I. a. interessant: *Ἐν τῇσι φαρμακίῃσι τοιαῦτα ἄγειν ἐκ τοῦ σώματος, ὁκόσα καὶ αὐτόματα ἰόντα χρήσιμα, τὰ δὲ ἐναντίως ἰόντα παύειν* (aph. IV, 2). Im einzelnen findet das *τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει* des Gorgias seine Erklärung durch *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* Kap. VI. *οἱ δὲ λέγοντες ὡς ἕν ἐστι ἄνθρωπος δοκέουσί μοι ταύτῃ τῇ γνώμῃ κεχρῆσθαι ὁρέοντες τοὺς πίνοντας τὰ φάρμακα καὶ ἀπολλυμένους ἐν τῇσιν ὑπερκαθάρσεσι τοὺς μὲν χολὴν ἐμέοντας, τοὺς δέ τινας φλέγμα, τοῦτο ἕκαστον αὐτέων ἐνόμισαν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ὅτι καθαιρόμενον εἶδον αὐτὸν ἀποθανόντα* (vgl. das *τὰ μὲν νόσου, τὰ δὲ βίου παύει* des Gorgias. Eine schädliche Katharsis ist der Medizin durchaus bekannt. Daher minutiöse Angaben über Jahreszeiten, Körperkonstitutionen und andere Vorbedingungen im Corpus Hippocrateum. Gerade das der Parallele mit der *καιρός*-Rhetorik überaus günstig). *καὶ οἱ τὸ αἷμα φάντες εἶναι τὸν ἄνθρωπον τῇ αὐτέῃ γνώμῃ χρέονται, ὁρέοντες ἀποσφαζομένους τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὸ αἷμα ῥέον ἐκ τοῦ σώματος, τοῦτο νομίζουσιν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. καὶ μαρτυρίοισι τούτοισι πάντες χρέονται ἐν τοῖσι λόγοισι. καίτοι πρῶτον μὲν ἐν τῇσιν ὑπερκαθάρσεσιν οὐθείς πω ἀπέθανε χολὴν μόνον καθαρθείς. ἀλλ' ὁκόταν τις πίῃ φάρμακον ὅτι χολὴν ἄγει, πρῶτον μὲν χολὴν ἐμέσει, ἔπειτα δὲ φλέγμα, ἔπειτα δὲ ἐπὶ τῇ χολῇ ἐμέουσι χολὴν μέλαιναν ἀναγκαζόμενοι. τελευτῶντες δὲ καὶ αἷμα ἐμέουσι καθαρόν. τὰ αὐτὰ δὲ πάσχουσι καὶ ὑπὸ τῶν φαρμάκων τῶν τὸ φλέγμα ἀγόντων. πρῶτον μὲν γὰρ φλέγμα ἐμέουσιν. ἔπειτα χολὴν ξανθήν, ἔπειτα μέλαιναν, τελευτῶντες δὲ αἷμα καθαρόν. καὶ ἐν τῷδε ἀποθνήσκουσιν. τὸ γὰρ φάρμακον ὁκόταν ἐσέλθῃ ἐς τὸ σῶμα, πρῶτον μὲν ἄγει ὃ ἂν αὐτέῳ κατὰ φύσιν μάλιστα ᾖ τῶν ἐν τῷ σώματι ἐνόντων* (übertragen: *ἔλεος, φόβος* u. ä. des Redners die entsprechende Disposition des Hörers), *ἔπειτα δὲ καὶ τἆλλα ἕλκει τε καὶ καθαίρει, ὥσπερ τὰ φυόμενά τε καὶ σπειρόμενα, ὁκόταν εἰς τὴν γῆν ἔλθῃ, ἕλκει ἕκαστον τὸ κατὰ φύσιν ἑωυτῷ ἐνεὸν ἐν τῇ γῇ, ἔτι δὲ καὶ ὀξὺ καὶ πικρὸν καὶ ἁλμυρὸν καὶ παντοῖον. πρῶτον μὲν οὖν πλεῖστον τουτέου εἵλκυσεν εἰς ἑωυτὸ ὅτι ἂν ᾖ ἑωυτέῳ κατὰ φύσιν. ἔπειτα δὲ ἕλκει καὶ τἆλλα. τοιοῦτον δέ τι καὶ τὰ φάρμακα ποιέει ἐν τῷ σώματι.* Bezeichnend für die enge Responsion, die zwischen den *χυμοί* und gewissen äußeren auf dem Wege des Gesichts oder des Gehörs vermittelten Einflüssen statthat, ist Kap. IX des Autors *περὶ χυμῶν. Μύλης μὲν τριφθείσης πρὸς ἑωυτὴν ὀδόντες ἡμώδησαν. παρά τε κοῖλον παριόντι σκέλεα τρέμει. ὅταν δὲ τῇσι χερσὶν ὧν δεῖται ἆραι, αὗται τρέμουσιν, ὄφις ἐξαίφνης ὀφθεὶς χλωρότητα ἐποίησεν, οἱ φόβοι, οἷον αἰσχύνη, λύπη, ἡδονή, ὀργή, τἆλλα τοιαῦτα οὕτως ὑπακούει. ἑκάστῳ δὲ τὸ προσῆκον τοῦ σώματος τῇ πρήξει, ἐν τούτοισιν ὑπακούει, ἱδρῶτες, καρδίης παλμὸς καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν δυνάμιων τὰ ἔξωθεν ὠφελέοντα ἢ βλάπτοντα, ἄλειψις, κατάχυσις, κατάχρισις, κατάπλασις, ἐπίδεσις ἐρίων καὶ τῶν τοιούτων, καὶ τὰ ἔνδοθεν ὑπακούει τῶν τοιούτων, οὐ μόνον ὥσπερ τὰ ἔξω τῶν εἴσω προσφερομένων, ἀτὰρ καὶ τάδε κτλ.*

Für die Parallele selbst als Zeugnis interessant Plut. quaest. platon. 1000 A *τὸν οὖν ἐλεγκτικὸν λόγον ὥσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον ὁ Σωκράτης κτλ.*

**Zu S. 95.** Die Verbindung der Begriffe *ὑγρόν* und *φιλάνθρωπον* mit der Katharsislehre ergibt sich weiterhin durch folgende Stellen: Lycurg. Leocr. 33 *Τίνας δὲ δυνατὸν εἶναι δοκεῖ τοῖς λόγοις ψυχαγωγῆσαι καὶ τὴν ὑγρότητα αὐτῶν τοῦ ἤθους τοῖς δακρύοις εἰς ἔλεον προαγαγέσθαι; τοὺς δικαστάς.* Stob. flor. aus Arist. de virt. I, 18 Mein. Γ I, 194 Wachsm.-Hense *ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἐλευθεριότητι ἡ τοῦ ἤθους ὑγρότης καὶ εὐαγωγία καὶ φιλανθρωπία καὶ τὸ εἶναι ἐλεητικὸν καὶ φιλόπολιν καὶ φιλόξενον καὶ φιλόκαλον.*

**Zu S. 101.** Über die Pflichten der Frau nach Gorgias ein isoliertes, jedenfalls in diesen Zusammenhang gehörendes Zeugnis bei Plut. de mul. virt. 242 E fr. VII, 12 S. *Ἡμῖν δὲ κομψότερος* (als Thukydides, der für die beste Frau die hält, von der man am wenigsten spricht) *μὲν ὁ Γοργίας φαίνεται, κελεύων, μὴ τὸ εἶδος, ἀλλὰ τὴν δόξαν εἶναι πολλοῖς γνώριμον τῆς γυναικός.* Die Wertschätzung der *δόξα ἐπιεικής* ist auch in diesem Falle charakteristisch.

**Zu S. 228.** Daß tatsächlich die Tätigkeit des rhetorischen Lehrers und die des Logographen und Advokaten nie in derselben Hand lag, worauf schon die Entwicklung des Lysias und des Isokrates weist, scheint durch des letzteren Antidosis 41 ausdrücklich bezeugt zu werden: *Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνο πᾶσι φανερόν ἐστιν, ὅτι παμπληθεῖς εἰσὶν οἱ παρασκευάζοντες τοὺς λόγους τοῖς ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἀγωνιζομένοις. τούτων μὲν τοίνυν τοσούτων ὄντων οὐδεὶς πώποτε φανήσεται μαθητῶν ἠξιωμένος, ἐγὼ δὲ πλείους εἰληφώς, ὥς φησιν ὁ κατήγορος, ἢ σύμπαντες οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντες. καίτοι πῶς εἰκὸς τοὺς τοσοῦτον τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἀλλήλων ἀφεστῶτας περὶ τὰς αὐτὰς πράξεις ἡγεῖσθαι διατρίβειν;*









